فائدة

ذكر الامام المحقق في ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة وهو ان مراد القوم ان كان الوجود الخارجي ففي الموجبات ما لا يستدعي وجود الموضوع في الخارج وهو ظ وذلك مثل قولنا العنقاء طائر وغيرها مركب وغير ذلك وان اراد الوجود الذهني فالسالبة ايضا تستدعي وجود الموضوع في الذهن ضرورة وجوب تصور المحكوم عليه في كل حكم والجواب ... مركبات المحققين هو ان الحكم من حيث هو حكم يستدعي وجود المحكوم عليه عند الحاكم والموجبة والسالبة في هذا الحكم سواء واما الايجاب فطبيعته مع قطع النظر عن انه حكم يستدعي وجود الموضوع ضرورة ان الحكم بثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له فان كان الايجاب في الذهن يجب وجود الموضوع في الذهن بوجهين احدهما من حيث هو حكم والثاني من حيث هو حكم بثبوت شيء لشيء وان كان في الخارج يجب وجوده في الذهن من حيث الحكم وفي الخارج من حيث الايجاب الخارجي واما السلب من حيث هو سلب فلا يستدعي وجود الموضوع في الوجود والحكم لان سلب الشيء عن الشيء لا يستدعي وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه كما هو المشهور والله اعلم بحقيقة الحال

والعلوم الدينية ستة التفسير والحديث والكلام والاصول والفقه وعلم الاخلاق

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
جلد (۵۲۷) از کتب (خطی) اهدائی آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
خطی اهدائی
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۵۲۷

٥٢٧

فيرة

شك الامام المشكك في ان الموجبة يستدعي وجود الموضوع دون السالبة وهو ان مراد القوم ان كان الوجود الخارجي فبعض الموجبات لا يستدعي وجود الموضوع في الخارج وهو ظاهر وذكر مثل قولنا العنقاء طائر وغرابا مركب وغير ذلك وان اراد الوجود الذهني فالسالبة ايضا يستدعي وجود الموضوع في الذهن ضرورة وجوب تصور المحكوم عليه في كل حكم والجواب على ما يستفاد من كلمات المحققين هو ان الحكم من حيث هو حكم يستدعي وجود المحكوم عليه عند الحاكم والموجبة والسالبة في هذا الحكم سواء واما الايجاب فبطبيعته مع قطع النظر عن انه حكم يستدعي وجود الموضوع ضرورة ان الحكم بثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له فان كان الايجاب في الذهن يجب وجود الموضوع في الذهن بوجهين احدهما من حيث هو حكم والثاني من حيث هو حكم بثبوت شيء لشيء وان كان في الخارج يجب وجوده في الذهن من حيث الحكم وفي الخارج من حيث الايجاب الخارجي واما السلب من حيث هو سلب فلا يستدعي وجود الموضوع فيرا لوجود الحكم لان سلب الشيء عن الشيء لا يستدعي وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه كما هو المشهور والله اعلم بحقيقة الحال

والعلوم الدينية ستة التفسير والحديث والكلام والاصول والفقه وعلم الاخلاق — حاشية الشيخ على البيضاوي

شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا
لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة على من لكمال رسالته اختاره ولختم نبوته اصطفاه
والتسليم لمن آثره على امته وارتضاه ولساير اوصيائه الهادين بنوره وهداه فيقول العبد
الراجي ثواب ربه الملتجي عبد الرزاق ابن علي ابن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه لما كان
خاتم المجتهدين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء في العالمين نصير الحق والملة والدين
محمد بن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان متفردا فيما بين علماء الشريعة وحكماء
الصناعة بتحقيق قلما سبقه فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لاحد من اللاحقين
لذلك كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن باشياء قد خلت
عنها مصنفات الاولين ولم يحو بابه انها صار نصف الاخرين من جودة ترتيب للمسائل وحكاية
تقرير للدلائل وغاية تجريد للعقايد ونهاية تهذيب للاصول عن الزوايد وضبط ضوابط لاوابد
الفوايد وربط روابط على شوارد الفوايد مع اشارات وافية الى الحقايق وتنبيهات منبهة على
الدقايق ولوامع كاشفة عن المقاصد وكوكبات لايحة في المواقف والمراصد وكنوز تحقيقات
تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بعبارات على طوالع
اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع لانوار التحصيل وتقريرات تروح على تجليها
تفصيل المفصل وتعبيرات هي فارغ عنها فاز بالنقد المحصل وبالجملة كان الكتاب مع ما له
الشان اجل كما قيل من ان يصدر الا عن مثل ذلك المحقق العظيم الشان وقد دعت جلالة
ذلك التصنيف دواعي جميع اصحاب الكمال الى الاستغناء به وصرف همهم كافتهم
الى الخوض في مطالبه لكنها بعد في تاليف لعله يعرف منه اولئك بانبيه ولهذا باتمام تكليف
في تفسير الفاظه وشرح معانيه ولهذا بتعليق معلقات تفصح عن معانيه ولعمري كلهم او جلهم

بادوان

بادوان من مكان بعيد ولم يهتد الى مغزى مآربه احد منهم من قديم او جديد وان بدا تنبيه
القليل البضاعة وذلك القاصر الباع في الصناعة لطالما يجول في نيتي ويخلد على سري ان
اشرح من مطالبه وماخذه التي يسره الله تعالى بمنه وفضله له الاطلاع شرحا من غير ان
يلتفت الى كثير مما قيل او يكتفي بتعديل او جرح الى ان تأكد ذلك العزم بتكرير التماس صدر على لسان
من الطالبين وتواتر قبس الطرس من جم غفير من المستعدين والافاضل الاولين تأكيد
اخ لي من ابناء الزمان يطن بي والتصديق مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه فاقدمت
في ذلك وشرعت فاقتضا سلوك اضيق المسالك مع علمي بانه قد استهدفت لنفسي رماة
المجون واستعرضت ذلك اسنة الطعون ولكن على الله في كل الامور اتكالي واليه
تكلي في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وسميته بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام وقبل ان اخوض فيما قصدته فلا قدم

مقدمة في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كالواجب تقديم هذه
الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصوره بتعريفه الرسمي فيحيط علما بسائر
اجماله لانه لو لم يتصور الشيء امتنع طلبه فانه وان كان بوجه يكفيه لكنه لا يفيده بصيرة فيه والتميز في
العلم المطلوب او بتمايز الموضوعات يتمايز العلوم وليمكنه الشروع على الاختيار فيه ولا يبطل سعيه ويزداد
رغبته وليعرف قدره فيوفي حقه فهاهنا مطالب اربع **الاول** في تعريفه فاقول قال صاحب المواقف الكلام
علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم ما يعم التصور كما حمل عليه
شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل ويجوز ان يكون المراد الملكة اي صفة من ممارسة
المسائل كما هو المتبادر وكذلك حمل شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف فحينئذ لا حاجة الى تقدير امور ثم
قال شارح المواقف في شرح هذا التعريف اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ
في العقايد ودلائلها وبصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة
فينطبق التعريف على العلم بجميع العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة
على كل الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالمنطق التي يستفاد منها صور الدلائل فقط
ودون العلم الجدلي الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فليس له

فلا خصوص له باثبات هذه العقايد والمتبادر من هذا الكلام انه نوع خصوصي به دون علم الفقه مثلا
لعلم الكلام مثلا او ليس يترتب عليه ملكة القدرة والاقتدار على تحصيل الفقه ورد لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي
وجواز يقتدر على بحث لان الاثبات بالفعل غير لازم وجواز ... على ... مع ان منشأه على شفا
السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا لغة كما هو مذهب الاشعري وجواز اثبات العقايد على تحصيلها
... ان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير وان العقايد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت
مما يستقل فيه العقل واقول لا يخفى ان مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف ومن العقايد ما يتوقف ثبوت
الشرع عليه بل الاولى ان يقال لا اعتداد بالعقايد الا ... من الادلة الكلامية كما سيأتي بل ان ثمرتها
الا الاثبات على الغير وقال شارح المقاصد يعني ثبات العقايد تحصيلها او اكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد
الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا عن الكلام ثمرة له وذلك
في بطلانه والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان
اعتقادية ويسمى اصلية وعقايد وقد دون الكلام لحفظها وعملية المقصود بالذات منها هو العمل
وان كان الاعتقاد فيها ايضا مقصودا كوجوب الصلوة ووجوب الوتر وندبه ويسمى فرعية وقد دون
لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلعم صوابا كان او خطأ كذلك الاعتقاد والمذهب ...
الخصم مع كونه مخطيا لا يخرج عن علماء الكلام فليس المراد من الحجج والشبه ما في نفس الامر بل كما يزعم
المتصدي للاثبات وهو اعني المراد بالحجج ما يتعلق بالاثبات اي يكون تمهيد الطريق للاثبات ...
كالمعجزة فخرج علم النبي صلعم وعلوم المعصومين عم بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة ...
المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية
وكانت الاوايل من العلماء ببركة صحبة النبي صلعم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الاثار
مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا
وفصولا وتكثير المسايل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت
الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال
في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص
حججها وبراهينها وتدوين المسايل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات

باسم

باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات
تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا
ولان اشهر الاختلافات فيه كانت في مسألة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام
في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره
ولانه بقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ...
في ادلته اليقينية لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية
الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلعم سواء
توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم
بالعقايد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها
بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى
وعلم الرسول عليه الصلوة والسلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد عند من يسميه علما ودخل علم علماء
الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه
وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية
مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شرح المقاصد وقال في شرح العقايد النسفية
بعد ما ذكر قريبا مما نقلناه وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة
لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقايد
وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد
لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم
توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين
الناس الى ان خالف الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاده ابي علي الجبائي في مسألة ذكرها شارح
العقايد وانا اطوي ذكرها لعدم الحاجة اليها ههنا وسنذكرها ان شاء الله تعالى في موضع يليق بها

واحتج ما عندي فيها ذكره الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه
الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات
والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين
انتهى كلام شرح العقايد وهو صريح في ان مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هي في ظواهر السنة
... وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن ولا شك ان الظاهر لا يفيد
الا الظن فمخالفته لليقين لا يكون بدعة بل هو اولى بتسميتهم اياهم اهل البدع والاهواء ...
بل بحملهم على الظواهر المخالفة للمعلوم في كثير من المسايل الاعتقادية بدعة ... لان المعلوم من الدين ...
لا ... فيه تاويل ... الظواهر المخالفة في المعقول فيكون منه مخالفا لما هو ثابت في الدين بل هذا احق
من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا ما هو ولا نقيضه وهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين
وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة وهذا
صريح في ان عداوة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة وفضلاء الامامية كيف
واكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين مطابق لما هو الثابت
من مذهب الفلاسفة ومتقدميهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى على المتتبع وينبغي ان يعلم ان من زعم
ان الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان الاصول الامامية
مأخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم انما ثبتت من ائمتهم صلوات الله عليهم اجمعين ...
الا ان يكون مأخوذا منهم عليهم السلم ... على اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا واعلم ان
الظاهر ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد من كلامي القدماء والمتأخرين ولا تفاوت بين كلامي
في ذلك ثم الفرق بين التعريفين هو ان مقتضى تعريف المقاصد علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقايد الدينية
مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر وانه عالم الى غير ذلك واما ساير ما يذكر في الكتب الكلامية من مسائل
الجواهر والاعراض ونحو ذلك مما يتوقف عليه العلم ببعض العقايد فليس من علم الكلام بخلاف تعريف
المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقايد جزءا من علم الكلام او له مدخل في الاثبات على الغير
لا محالة فلا يتوهم كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال في الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على

اثبات

تعريف المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه
تعريف شارح المقاصد الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن ادلتها اليقينية

اثبات العقايد الدينية **المطلب الثاني** في موضوعه اعلم اولا ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته او لامر يساويه لا ما يعرضه لامر اعم او اخص كالتعجب والضحك
مثلا عرضان ذاتيان للانسان وعرضيان عن الحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان الذي هو
اخص منه والجسم والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وعرضيان عن الانسان
لان عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون المعروض الاخص مساويا لما هو عرض ذاتي
له بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية اعني
ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته
من غير ان يتوقف عروضه له على ان يصير نوعا معينا او لا يعرضه ذلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة
الى الحيوان فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض يعرض ذلك العارض
الى الحيوان فانه ... لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعا معينا بل
يصير نوعا معينا كالناطق للحيوان ... والمراد منها التصديق
يصير ذلك نوعا معينا ثم انه قد اشتهر الوجوب تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق
بموضوعية الموضوع ... في موضوع هذا العلم وهو مفاد الهلية المركبة اما الهلية البسيطة
اعني التصديق بان ذات الموضوع موجود فقد عدوها جزءا من العلم وعللوا ذلك بان ما لم تثبت انيته كيف
يطلب ثبوت شيء له لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يمكن في ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود
الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم آخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين
وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية للعلم وانما جعلوا التصديق
بهليته البسيطة ايضا من المبادي اعني المبادي التصديقية للعلم لان المراد من المبادي التصديقية
المقدمات التي تتألف منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا الهلية المركبة اعني التصديق بموضوعيته من الاجزاء
لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو ثمرة له ... العدد موضوع الحساب لانه انما ...
الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بموضوعيته ...
وتحقيقا من لواحقه واما التصور بمفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو في صناعة البرهان
من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم
في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به تميزه بالذات بعد

بعد ما افاد التعريف المميز بحسب المفهوم ايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة اذا قصد بها اجمالا لا يكون
اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم يتوجه الطلب عما هو منها الا ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل
العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه تشاركها وبه اتحادها وتحقيق المقام على وجه يتضمن
بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا
وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد
بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة
واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق
سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعها نفس ذلك او نوعه
او لاحقا له او عرضا ذاتيا له علما منفردا بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة
على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه مع الوجه المذكور
ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات
ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حد العلم ان دل على حقيقته مسماه
اعني ذلك المركب الاعتباري كما في قولنا هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما
كما في قولنا هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة
وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها فلا ان عرضت لها جهات اخرى كالتوقف على الغاية
وانه لا مانع لكون هذا علما وذلك علما آخر سوى انه يبحث عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء
آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع
وان كانت يتميز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين
العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع
الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان
وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره
فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون
شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ

علمين

فائدة في تمايز العلوم

ولكل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس
او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك والضابط انه اذا كان البحث
عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها من جهة اشتراكها في امر واحد ذاتي او عرضي فالعلم واحد
وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة تخصه فالعلم متكثر سواء كانت تلك
الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم الحاصل في الهندسة اولا واذا
كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين فالعلم متكثر والا فواحد سواء
كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة او لا لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما
يختلف باختلاف الموضوع كذا يختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض
من الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع
بمنزلة المادة وهي مأخذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ الفصل الذي به كمال التمايز لانا
نقول حينئذ لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم مطلوبا بجهة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض
الذاتية والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع وبين
العلم بمعنى حصول صورة ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة والضبط بمعنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه
من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض
الذاتية ولا حصر بل لكل منها اثبات واستقطاع وانما يتبين تفصيلها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها
في صدر العلم حدودا اسمية ربما يصير بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية
واما حديث المادة والصورة فكذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية والتصديق
هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى الصناعة ولا اختصاص للمسائل
مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد او نحوها التي لتلك المسائل الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم

بيان موضوع علم الكلام

ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو
قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر
والعرض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان
والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر

عن احوال الصانع واحوال المكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع
ذات الله وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لم يقع البحث في المسائل الا عن احوالها اللازمة
لها لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن الممكنات لا من حيث استنادها
الى الواجب تعالى قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد وقصد التكميل الصناعة بان يذكر من
المطالب ما يقع شيئا من الاولى والفروع والمقابلات وما يشبه ذلك كبحث المعدوم والحال وقسم
المهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصد التزييفه كبحث العلل والمعلولات
والآثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر ليتحقق
المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ذكر ليس بيان كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء
فاعلا وقابلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد وما اشبه ذلك واما ما سوى ذلك فيكون من فضول
الكلام المقصود به تكثير المباحث كما اشتهر بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام
فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مباد تفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما تبين
في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف على
عليه فلا بد ان لا يكون الا بينة بنفسها بان لا يبين فيه مسائل العلم الشرعي لا اصلا فيجب ان يكون علما اعلى
ولا ان يكون علما شرعيا للاتفاق على ان علم الاصول ليس فوق الاجرائية وسيعين فيها لبعض مباديه قال شارح
المقاصد ان المفهوم من شرح الصحائف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان
يكون ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث عن احوال تعرض الممكنات من جهة استنادها اليه
تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلولة تحكم العقل بها
على تأثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون له جهتان يكون عروضها للممكنات ناشيا من جهة حاجتها
اليه هذا ثم ان القوم قد اطلوا هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع
ذوات الممكنات من جهة الاستناد بانه لو كان كذلك لكان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع
العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم
اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة
لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب تعالى واثباته بالبرهان على

الوجود

على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات باختياره او الايجاب بلا واسطة في الكل
او بواسطة في البعض بحث آخر منه والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر البطلان
والا لكان من حقه العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها واجاب عنه بعضهم بانه يجوز ههنا اثبات الموضوع
في العلم بوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان
الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين الثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه
وقال شارح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون محمولا للشيء بل ان لا يكون
لحوقه للشيء بواسطة امر خارج عنه غير مساو للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان
والحركة والسكون للجسم والكتابة والضحك للانسان ولغير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان
وجود شيء من المكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم الالهي وجوده في علم وان
فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقرير انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية لموضوعه يكون
لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى
قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسائل على عمومه لان مبناه التصديق بانية الموضوع وبالهلية البسيطة وقد جعل
في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان انضباط العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا يتبين لكون
علم آخر اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود والمعلوم ولا يكون الالهي
اعلى رتبة منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم
ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع ثم قال فان قيل فقد يذكر في الكلام اثبات
الوجود المختص بموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرنا مقصورا على
بيان الهلية المركبة بل يكون مسئلة في نظرنا لكونه مبينا او مبينا في صناعة اعلى وقد يعود الالهي بان
بيانه ههنا لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون حينئذ هو الموجود قلنا موضوع
الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيتبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام
الاعم اليه والى غيره وانه يصدق هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين
ان بعض الموجود جسم فيتبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيتبين وجود الكرة
وعلى هذا القياس وذهب اكثر المتأخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به

ولا يترتب وانه يتميز عن الممكن بصفات تجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز له فهو من غير وجوب
او امتناع مع بيان ان اصل الفعل جايز عليه وان العالم فعل الجايز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه
تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان ذلك واقع وينتهي ح الفرق في النقل الى
في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه بالتواتر بقوله اخبر الله تعالى في امر المبدء والمعاد ثم لما كان تمايز
العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود بحيثية كونه متعلق المباحث الجارية على قانون الاسلام الا
اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون الواحد
موجد الكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود والى غير ذلك
من القواعد التي تقطع بها في الكلام دون الفلسفة فيتميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار اقول
وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل فان مقدمات الكلام ظاهرة
مقبولة ليست قطعية غير محتملة للتأويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدء والامور الغايبة عنا بل الظ
ان اكثرها تمثيلات للحقايق وتنبيهات على الكنه بل لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على مواردها
فان من ذلك ما يولد التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث
الذي يروونه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاصوب ان لا يقع
الاشتغال في عهد الكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بكتابها على ما يفهمونه مع تفاوت عقولهم
ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاكتشاف وحدث الكلام وشاع الاختلاف
فالواجب ان يصار الى مقتضى العقل الصريح والآراء الصحيحة فيرجع الى قوانين النظر والاستدلال
البرهاني الموجب لليقين المبتني على المقدمات القطعية العقلية الصرفة لمن اراد الترقي من حضيض التقليد
الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ورفض التبادر لاستقلال العقل في احوال المبدء والمعاد
والعقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل بها العقل فهذا ما عندنا
في صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلايل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجدية في تحصيل العقايد
الدينية بل ما هو المدار حفظ العقايد على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة
اليقين التفصيلي والتحقيق التفصيلي ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو
موجود بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعلوم المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف
تلك

تلك الاحوال على كون تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فبحث
النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وصدوره كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسايل كلامية ولا يعتبر
فيها وجود موضوعاتها في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون
بالوجود الذهني وبان المحقق في فن الكلام هو الحق من المسايل الكلامية او المسايل الباطلة فيه من فن الكلام
قطعا فان زعم القول بهذه الاقوال ان الكلام هو المسايل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عن غيره
وكل من صاحبي المسايل الحقة والباطلة يدعي كون مسايله على قانون الكلام واجاب في شرح المقاصد عن الاول
بانه لا نم كون هذه المباحث من مباحث الكلام بل من مباحث النظر والدليل من مباديه وكذا بحث
المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود نقيضا للمقصد وتتميما له بعرض ما يقابله اي بحث اعادة المعدوم
وسنوله التم في الهيولى ومباحث ذلك من المسايل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال موجودة بانه هل
يعاد بعد العدم وهو بتمام الاجزاء النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسايل فكثير
من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني موضوعا
للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه العدول الى الموجود المعلوم كما سيأتي في الثاني بان المراد بكون
الكلام اصولا ماخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والعقول التي لا ينافيها وبالجملة المحافظة في ضابطة
كما فيه في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جاريا على مقتضى نظر العقول الكاملة
على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسايل حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق
المواقف وتقابل ان يقول ان لم يحمل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيد الموضوع لم يتوقف تمايز
العلوم على تمايز الموضوعات وهو لا ... مع ان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض
المحمولات لموضوعاتها وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله
تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار
وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم والبحث عن النبوات وما يتبعها وبامر الآخرة كبحث المعاد وساير السمعيات
فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة
بامر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي
وذوات الممكنات من حيث انها يحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود فكان هو العلم

بيان موضوع اهل الكلام

اثبات العقايد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع تعالى من القدم والوحدة والقدرة والارادة
وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية
او وسيلة اليه وكل ذلك بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود يعم الذهني ويشمل موضوعات ساير العلوم الالهية
فيكون الكلام فوق الكل لا انه اوثر على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني وان يفسر
العلم بحصول الصورة في العقل ويجري مباحث المعدوم والحال من مسايل الكلام لا يقال ان اريد
بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسايل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه
من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا بحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما تحقق في موضعه
لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه كما ذكر ثم ان الشارح
اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثل ما اورده على كون الموجود موضوعا له وهو ان الحيثية المذكورة
لا مدخل لها في عروض القدرة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث
المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية اقول فظهر ان شيئا من المذاهب الثلثة لا يخلو عن خدشة
فالصواب ان الفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل بحسب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود
بما هو موجود فان الحيثية المعلومية ايضا لا مدخل لها في عروض محمولات مسايل الكلام لموضوعاتها
ويجعل الفرق بينهما من حيثية قانون البحث وبحسب المبادي التي تؤخذ منها الادلة والقياسات فان مبادي
الادلة في الكلام يجب ان يكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادي
علم الالهي فانها لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء
طابقت الظواهر ام لا فان طابقت فذاك والا فيأول الظواهر الى ما يطابق قوانين
المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي واما حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجب
مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية حتى يلزم في اعتباره اطراده في كل منهما على حدة بان يكون
تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب
تمايز موضوعاتها الا ان يكون تمايز علم شرعي عن علم فلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوع **المطلب الثالث**
في بيان فايدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم فايدة العلم دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد
فيه فايدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه
بالضرورة

بيان فايدة علم الكلام

بالضرورة وان اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته الحكمية الشروع الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فايدته
وربما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا ارتياد الرغبة فيه حيث كانت مهمة له
حقه من الجد والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى
ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات فضل العلماء بالذكر
مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة
لهم على عقايد الدين والزام المعاندين باقامتها عليهم فانه ربما يحتاج الى الاذعان والاسترشاد الثالث
بالنسبة الى اصول الكلام وهو حفظ عقايد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع
الكلام وهو ان يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها
لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث
ولا علم فقه واصوله الخامس الغاية للطالب في قوته العملية وهو صحة النية باخلاصه في الاعمال
وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى
قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب
لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المطلب الرابع** في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا انما
وجب تقديمها ليعرف قدره ورتبته فيعطي العلم بقدره في اكتسابه ويعتني بحسبه في اقتباسه
ولا كان كما علمت موضوعه اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجديها ودلايله
يقينية يحكم بصحة مقدماتها صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهي اي شهادة العقل مع تايدها
بالنقل هي الغاية في الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف بحسب جهات
الشرف كلها وهذا ما اردنا ايراده في المقدمة فلنشرع في شرح الكتاب قال المصنف رحمه الله مقدمه
بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح وقولهم اما بالفتح فهو لافتتاح
الكلام ولا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقايم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه تاويل الجزاء
كانك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قايم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه وقيل
في الصحاح وغيره يقتضي فيه وجها ان يكون ظرفا اذا اضيف واصلها الثاني فلما حذف المضاف اليه
لم المح ... عليه انها على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلها اعرابا لانها لا يصح وقوعها موقع

لان فيه ...

الفاضل والامر في لغة الاثر حمد هو لغة الثناء بالفضيل الاختياري وهو الثناء باللسان وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء
على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ
عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المتعلق اعني ما يقع ان بازائه فانه يقع بازاء الفضايل والفواضل كلاف
حيث يختص وقوعه بازاء الفواضل واخص بحسب المورد فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان
ايضا فالحمد اللغوي اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح
المطالع وحاشيته ان العموم والخصوص من وجه بين اللغويين كجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم
مطلقا بين العرفيين لكونهما عرفا بالنسبة للموارد كلها حيث لا عبرة بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد
والعمل وكون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر والتحقيق هو ما ذكرنا اما الاول
فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المتبادر في الحمد هو عدم ما يخالف الاعتقاد والعمل
لا يصدر عن اللسان فكل منهما شرط لكون ما في اللسان حمدا ليس بفرد له ولا جزء منه واما في الشكر فكل منهما
على ما ذكرنا فرد منه وهو الشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه الله وهو واجب الوجود لذاته فان ذاته
المتبادر عند الاطلاق وهو اخص صفاته اذ لا يصدق على شيء من الممكنات بخلاف ساير صفاته وانما
حذف الموصوف للتعيين وللاشارة الى كون صفاته عين ذاته فيحصل بها الفان والى انه لا يمكن
تصور ذاته بكنهها بل بوجهها وهو بالصفات وهو اخص صفاتها كما عرفت فحصل براعة الاستهلال بالنسبة
الى الفن فانه من مطالبه دون الكتاب اذ ليس بمذكور فيه واما لزوم توهم التكرار لو ذكر لكونه بمنزلة
الموصوف لاختصاصه به فانما يتم لو لم يصدق على شيء اصلا وليس الامر كذلك فرجح الى ما ذكرنا اولا وانما
لم يعرف لانه بتقدير الموصوف بل الضمير موضوعا فيه غير معروف مثل الله وجب الوجود على نعمائه كتخصيص
النعماء التي هي الفواضل مع ان الحمد الذي هو الفضايل اشارة الى ان حمدنا ليس الا شكرا الا شكر ابتداء
في نعمه الغير المتناهية بحيث لو عددنا الى الابد عاجزين لم نقض حمدنا على ما وصل الينا من نعمه لتمكن ان
نقيم باداء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة هي لغة الدعاء واذا اسند الى الله تعالى فالمراد الرحمة
وقيل في الصحاح الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله على رسوله وقيل هي من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء ومنه تستعمل بمعنى قال الله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على سيد اصله على فعيل

انه

من ساد قومه يسود وهم سادة فهو سيد وسيد قلب الواو ياء والادغام في البصريين اصله فيعل كما في الصحاح والانبياء
جمع نبي واصله نبيء بالهمزة على فعيل بمعنى فاعل من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله تعالى او نبي من النبوة
على فعيل بمعنى المفعول من النبوة وهي ما ارتفع من الارض اي شرف على ساير الخلق كما في الصحاح
وهو اشرف سيد الانبياء والله هو نبينا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم لكونه خاتمهم والنص المستلزم للفضل عليهم والاجماع
الامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبياء والاصفياء وكذلك ترك الموصوف
لتعينه بهذا الوصف مع ما في التوصيف السابق من التصريح بذكر الموصوف فليس معتمدا على حرف جر لانه
مجرور معطوف على سيد الانبياء اذ لا وجه لما روي من دخول على على الال فيكون معمول جر او كافي
بابدال على فلان اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللؤم بالضم على فعل بمعنى الكريم وعطف على
سيد احبابه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس والاول انسب بهذا هو الاول والمراد بالاحباب
اما اصحابه خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى سيد الانبياء كما ولا بأس بتفكيك الضمير في مثل هذا المقام
لظهور المقصود ولا مانع لتقدير واجب الوجود واسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع
من اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان
يقصد بالمفرد المتعدد دون الثاني وهو المراد المحض الصحيح ان يكون هنا هو المفرد وفرد به عليه السلم
الاكتفاء بما هو الاول والصحيح ان يكون المتعدد فرادا للائمة الاثني عشر الذين هم المراد دون ال النبي
صلى الله عليه وسلم والا فذو وجه صحة ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم
على مجموع ما عداه اي يكون المراد من الاكرمية نفي الاكرمية من الغير فلا ينافي مساواة البعض او يكون
المراد الاكرمية في وقت وهو في وقت امامة كل منهم وانما لم يحمل على الاكرمية في الجملة اعني من بعض
الوجوه ليصح في المتعدد لانه ليس مرضيا هنا لان الائمة ثم انه ترك الموصوف في هذه القرينة ايضا
للتعيين باعتقاده كما في القرينتين السابقتين باعتقاد الجميع هذا ثم ان سيد الشريف قال في حواشيه
على شرح القديم لم يرد به صحيحا بل ما يتناول متعددا اعني من اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة ومراده الزيادة
بوجه ليصح حمله على المتعدد على ما هو مذهب اهل السنة في كرام الصحابة وشارح القوشجي لم يتفطن لمراده
وتوهم ان مراده في الجملة اعم من كل وجه للمعنيين المذكورين كلهم لتفضيل اذا اضيف قد يراد به هذا
واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط هذا ثم ان المحشيين المحققين نقدوا الحال في

واكثر ان يقال في ذلك بالافضل منه الاب وما ذكرنا هو الحق في المقام وما زاد عليه فهو حشو من الكلام فاتى
جواب اما محببا لما سئلت اي سئلة من مسئلة الشي ومن تحرير ما التجريد الموجب الى اعني الاملاء فلا
مسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه يسمى كل مطلب مسئلة لانه يسئل عنه وقد عرفت تعريف علم
الكلام والفرق بينه وبين الحكمة وترتيبها اي وضع كل مسئلة موضعها اللائق بها على ابلغ النظام
بعطف الترتيب بغير الاعز جمع اعزة وهو في الاصل اللؤلؤ الذي في حصته سابقا ثم نقل الى الاشرف من كل شي
فرايد جمع فريده وهي الدرر النفيسة وفرايد العقد كبارها سبقت ربما للاصل الشرعي الغير المتعلق بعمل كما عرفت
في المقدمة وهو المراد هنا ونكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكت من الارض بقضيب وكرة تشبيه بكل شي
وقيل مسائل الاجتهاد واراد بها ما يتعلق بالاعتقادات اي المباحث النظرية المتعلقة بها التي تحتاج صاحبه
الحق فيها الى الاجتهاد ويسمى نظرا دون الاجتهاد وهو المعنى اللغوي كما انه اراد بالغرر فرايد الاعتقادات التي هي المتفق
عليها ما قام في الدليل كسب دليل من الكلام اليه وفي اعتقادي كسب ما يخطر ببالي من القوانين عليه والآية
مفعول بعده لقصد التخفيض مال العصمة عن الزلل والطغيان ولسداد في التقرير والبيان وان كان
عطف على المفعول الثاني الاسل في ذخر اليوم المعاد وسميته بتجريد العقايد لاشتماله على عقايد
الفرقة المحقة مقتصرا عليها ورتبته على ستة مقاصد للان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقايد من التوحيد
والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على المسائل الخمس فهي اربعة واما عما يتوقف اثباتها عليه من احوال
الممكن المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة
المقصد الاول في الامور العامة الثاني في الجواهر والاعراض على التوحيد لتوقفه عليهما وهو على النبوة لتوقفها
عليه وهي على الامامة لتوقفها عليها وكلها على المعاد لان المراد هو احوال المعاد والجنة والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج
الى التعريف من الشارع المعروف هو النبي والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام الباحث باحثا عن المعاد
وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة
ومعا يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الممكنات التي هي الجواهر والاعراض وجميع ذلك يتوقف
على الامور العامة لاجرم رتبته على ستة مقاصد وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى
في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من
النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من النظر في احوال الممكن الذي هو

الا الجواهر

الا الجواهر او الاعراض او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد وما ذكرناه او امشى لانه لا يلزم منه ان
يكون المقصد الذي في الكلام منحصرا في واحد او اثنين مع ما في الاخير من جعل الامور العامة كمباحث الجوهر
والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف اي ما لا يختص بقسم من الاقسام للموجود التي هي الواجب
والجوهر والعرض يعني اعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات كالوجود والماهية وكذا الوحدة فان كل موجود
وان كان ان كثيرا له وحدة ما باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب
بالغير والكثرة والعلية فان كلا منها مشتركة بين الجوهر والعرض يعني اعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات
وقال شارح المقاصد وهو المراد بالامور العامة ما لا يختص لكثرة هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود
وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال العرف في باب اصنح الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة
بين الثلاثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة فتدبر هذا ان المراد بالاكثر الموجودات
في قولهم الامور العامة اكثر الموجودات اخرج اقسام الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده
الى لا تحصيل لا حصر لها وتبيين الاكثر منها ثم قال ولا خفاء في ان المقصد بالنظر لا يتعلق به غرض علمي ورتب
عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في حد المقاصد الاصلية والاكثر من الامور الشاملة كالا
منه في الباب كالكمية والكيفية واضافة المطلقة والمقدورية وساير مباحث الكليات الخمس والحد
والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية افكل في هذا الكلام من ابحاث ورده المحقق الدواني
على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا
الخبرة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الجواهر والواجب فليتدبر ثم قال فان
قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم اصلا وعما يخص الوجوب قطعا كالوجوب والقدم
قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة
الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة
الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم فيما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم
فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض فنظر
الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات كبحث الحال عند من ينفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم
اكثر الموجودات او المعدومات فيشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان كلامه هذا يتضمن انهم عرفوا الا

المعانة بما يعم الاكثر الموجودات وهذا التعريف عرض مع لسم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور
هو انه ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الكامل والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات
لا ينافي الشمول لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو
لاخراج ما يختص بوجود من اقسام الموجودات فلا يظهر الشمول للجميع وقيل هو الشامل لجميع الموجودات
اما على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا احد وفاعا الاحوال المختصة ايضا اذ يصدق على
كل منها انه مع مقابله شامل لجميع الموجودات زاد بعضهم ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يبدل
في هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير البحث عن العدم والامتناع استطراديا ولا حاجة
اليه لان العدم بحث رفع الوجود سواء كان عدوليا او سلبيا من احوال الموجود ما يختص بالموجود والخ
الامكان والماهية ولا يجب ان يراد بها ما لا ينافي الوجود وليلزم كون بعض المباحث استطراديا
ولا ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق او الذهني ثم ان المحقق الدواني اورد على هذا التعريف
انه اراد بالمقابلة في قوله مع مقابله المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب
ليس من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة في الطرف
الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة
الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل
وجود الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها
من مقاصد الفن اقول والجواب عنه انه ليس في مما نقلنا من شرح المقاصد وهو ان المعتبر ان يتعلق
به غرض علمي ولا يكون لزوم ذكره بالاصالة في المقاصد اي في الاحوال الآخر فنختار مطلق المباينة ونمنع
الاحوال المختصة التي قد يتعلق بها غرض علمي بسبب كونها مذكورة بالاصالة في المقاصد والاحوال الغير
المذكورة بالاصالة بسبب كونها مما لا يتعلق به غرض علمي وكتاب هذا الفن بان المراد بالتقابل ما ذكرنا فجعلوا
في مقابل ترتيبا له في عنوان الفصل كما يأتي في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول لا يخرج ذلك في قصور
تلك الاحوال لانحصار الامور العامة المبحوث عنها التي يتعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما
وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحواله وهو العلة والمعلول الفصل
الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه

بديهي

هذا احوال الوجود مشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع او ارتباط بالعدم المطلق الثابت على من ليس المراد

بديهية

بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة
ولا كسبا واختلفوا ايضا في ان الحكم بداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المص واكثر المحققين
قال في شرح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت
اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا
على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد عقليا هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته
انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرف جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود ومرادهم
به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ اخر
اراد اولا ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن ان يكون
تعريفا حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد لفظيا لان التعريف فانه
ليس الغرض منه افادة معرفة المعرف ليكون حصول تصوره بالغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف
المشتمل عليها ما يراد فيلزم توقف الشيء على نفسه لظهور ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف
اللفظي فقال وكتعريفهما اي الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين والمنفي العين فهذا المتكلمين
اي كتعريف الوجود بالثابت العين وكتعريف العدم بالمنفي العين فقال في شرح المقاصد وقد يتكلف لعدم صحة
الثابت العين على الموجود بان المراد الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود
فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود
ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود
واما اسم الثابت بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكره الموجه وسيأتي ما يؤيده ولعل هذا توجيه
لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا ثم قال في كون هذه التعريفات للوجود والعدم
هو الظاهر من كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم
هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء او المنفي عن شيء على ما
هو معنى المحمول وفي كلام القارئ ان الموجود مكان الفعل والانفعال والمعدوم ما لا يمكنه
الفعل والانفعال هذا اوان شرح قول المص رحمه الله وكتعريفهما بالثابت العين والمنفي العين
مستدرك اي مختل اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فعرفا

العدم

فيه فان ثبوت العين ونفي العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم
في المعرفة والجهالة عند من عرف صيغة المفعول كان ابطال تعريف الموجود والمعدوم بما ذكروا ابطالا على
ابطال تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتعرض عن ذلك واورد في محل
تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنى انتهى اقول هذا هو مراد من عبر عنه
بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود واذا جهل جهل فاحتياج الموجود الى
التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود
بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا التعريفة ما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبرية
الامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري
فقوله وكتعريفهما اي كتعريف الوجود والعدم بالثابت العين اي بما علم منه تعريفه به انتهى وحاصله ان جهة
المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا احتياج هذا المفهوم الى التعريف والا
فصيغة المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك
فلا يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق وذلك لانه
لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اعني من حيث هو مشتق من النطق بالضاحك بالضرورة هذا ووجه
ارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم تسامحا اما لدلالته الوجود والعدم عليهما او لانهما يطلق عليهما تسامحا
باطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر
عنه او بخبر وكذا مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل
او ما ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات للحكماء تشتمل على دور ظاهر
قال في شرح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذي يثبت والشيء يكون وكذا الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان
او الاذهان ثم قال وقد تقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي يثبت والذي
يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير اذ غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق
على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء
مما يصدق على الوجود وغيره ثم نبه على ان في تعريفات الوجود ايضا في تعريفات العدم فقال بان انه الذي

لا يخبر

او نقسم الى الحادث والقديم

اذ لا يعقل معنى الذي نفي والذي لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد
الشارح القديم حيث قال اذ كل من المعرفات الثلاثة للموجود يعرف بالموجود وكذا كل من التعريفات
الثلاثة للمعدوم يعرف بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله دور ظاهر اي غير مضمر كما صرح به الشارح
الجديد بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح الجديد فقال اما اشتمال التعريف الاول فظاهر لان الثبوت
مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو
عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود
المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اي غير
خفي لا غير مضمر فان الدور في بعضها مضمر واورد المحقق الدواني عليه ان الموارد الثلاث لا يخرج الوجود
بل يتحقق في كل محمول بالنسبة الى موضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار
عنه وعدمه لانه معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه
يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت بمعنى الرابطي والمعرف وجود
الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف المطلق الشامل له وللنسبي يكون التعريف بما يصدق هو
عليه ولا استحالة فيه الا بالشرطين المشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما
بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع وان الكون المأخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة
والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فلا يتحقق الترادف لا يقال قول المص بعد ذلك واذا
حمل الوجود او حمل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول المعرف حينئذ يجوز
بعد تسليم ان الوجود معنى شامل للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق
الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساده كما ترى
وعلى تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالايجاب والسلب كما في
الانسان واللاانسان الناطق فلا ولا ان في العدم مرادف للسلب والكون للوجود كما اخذ العدم
مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا الوجود بقرينة المقابلة والشهرة بل المراد
تعريف اللفظ اي لا كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور
فمراده ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف

لفظ

عند السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يمكن معرفة حقيقته به فكيف يمكنهم التصدي
للتعريف الحقيقي له لا اعرف منه لهم عقلا وتحقيقا وكل عاقل اذا راجع عقله وجد انه لا اعرف
عنده من الوجود كما قال الشيخ في الشفاء ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس
ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب
التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها ويقع بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ
الدال عليها لم يكن التوصل الى معرفة ما تعرف بها تعريفا بها ولا تاذية علم ليس في الغريزة بل يكون منبها
على تفهيم ما يريده القائل وربما كان ذلك باشياء هي في نفسها اخفى لكنها كذلك في التصورات اشياء هي
مبادي التصور فهي متصورة بذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول
بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما يكون اظهر دلالة
فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه المراد لا غيره ولو كان
كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان يكون
متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان
يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها
شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان لا بد فمن اقسام
الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون
البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بالقياس فكيف حال
من تريد ان يعرف الشيء الظاهر الصفة كحتاج الى بيان حتى يثبت وجودا له وكذلك قول من قال ان الشيء
هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخص من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف
الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي
وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف
الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما انتهى كلام الشفاء ولا يخفى ان اراد ان تصور الوجود
بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان اراد ان
تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل نمنع كونه متصورا ايضا لانا نقول انه من المفهوم

وان لم يكن التعريف الحقيقي بل اخطارا بالبال او تفهيما يحصل به علم ما [illegible]

العام الذي سبق انه كونه مشتركا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصورا بكنهه بديهة
اذ لا معنى لكنه امر ذهني الا مفهومه الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في الاعيان ليحتمل كون
ما حصل منه في الذهن وجها له لا يتصور وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان له بهذا المفهوم العام افراد
عارضة للماهيات على ما هو المشهور او لا كما هو الحق اذ على تقدير ان يكون له افراد عارضة للماهيات كون
هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض كون تلك الافراد غير متعقلة بالكنه لا يقدح ذلك في كون
هذا الامر غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب مع اختياره كون الوجود متصورا بالبديهة
الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي واستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان
لا يصدقان على امر بل كل امر اما موجود واما معدوم بديهي ويسبق تصور الوجود والعدم فهو اولى بان يكون بديهيا
قال صاحب المواقف فان قيل ان زعمت ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود
من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز كون تصور الطرفين كسبيا
مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف
على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل تستتبعه ثم اجاب
عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع انما هو في التصور
بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن هذا الاستدلال انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته
على ما هو راي الامام في التصديق فهو ممنوع بل مصادرة وان اريد ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يفيد
المدعى قال وانما قلنا ممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة وتحقيقا
للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة
هذا التصديق سوى ان ما تضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل انما هو نفس العلم بالاجزاء او حاصل
به فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا انه بعده كما في الكشف [illegible] فتطويل ذكر في
المواقف جوابا مختارا ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة الى اخر ما نقلنا منه ثم
قال فان قيل قد يتعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي التصور المطلق
بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك
كذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الكل مطلقا من غير توقف على العلم

بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرح كلام
المواقف بل نستتبعه والعبارة مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لنا لا يتصور منه كسب ولا استدلال
علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي في الوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء
من اجزائه بديهي فالوجود بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة
وهذا ابينه ما قيل من ان العلم بالكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد بانه
فرد من افراد الانسان اجمالا لا غير والحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان
في الاحكام الجارية على خصوصيات افراد الموضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فليستدل بالكلية عليها حتى
يخرج من القوة الى الفعل ثم لو كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يكن
الاستدلال بها على حكم الافراد وكما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي [illegible] ومنها كليها بديهية
وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على شيء منها لانه دور اقول كلام
شارح المواقف انما هو فرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى الاول وبين
تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا وعلى الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة الاولى
يمكن ان يستتبع تعقل الجميع لتعقل كل واحد منها [illegible] الموضوع ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية
ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد تعقل [illegible] كل واحد من افراد الموضوع التي من جملتها العالم
بعنوان واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان مخصوص مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان
مخصوص مثل ان يعد جميع افراد الموضوع حتى العالم ويعد او وكل حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى
على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف فيما ذكره [illegible] والحق مع شارح المقاصد هذا وان اعترض
وجوه استدلال الامام على بداهة تصور الوجود وهو ما يحض على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه
لكنه بالاكتساب وبيان حصول العلم منحصر في الضرورة والاكتساب تقريره على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود
معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او بالاكتساب وطريق الاكتساب انما هو الحد او الرسم والوجود
يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها
فان كانت وجودات لزم تقوم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس داخلا في نفسه وهذا اللزوم مبني على

[illegible]

ان الوجود المطلق الذي فرض المركب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل انما هي جهة في الذهن
الثاني اذ معروض له ليلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات
او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات
فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض
ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن المركب في الوجود والذي هو نفس ذلك الزائد الخارج
بل في معروضه هف وهذا ابناء على ان الظاهر ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية العارضة
لتلك الاجزاء بل ~~في معروضه هف وهذا ابناء على ان الظاهر~~ ان يكون الامر الزائد فان لم يكن
ذلك الامر الزائد عارضا للاجزاء فيمكن ان يكون معروضا لها فيكون المركب في معروضه لا في
ذلك اذا كان عارضا لمعروض واحد او معروضات لمعروض واحد واما ان يكون لا عارضا ولا معروضا
فلا يكون هناك تركب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في امر اجنبي فيكون الخلف [illegible] واما
بالرسم فلانه ثبت في موضعه انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم بالمرسوم
دور وبما عداه مفصلا وهو كما ترى ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب عما ذكر في امتناع تركب
الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء
البيت اما بيوت وهو محال واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون
المركب في البيت هف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل
امر زائد على المجموع كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون المركب الا فيه ولا يلزم
الحصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت
محض الاجسام والهيئة التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة
فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد
الزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول باشتراك اللفظ وجود مطلق
يتحقق بداهته او اكتسابه بل المعنى لبطلانها بديهيتان وح لا يصح الحمل بان اجزاء
الوجود امور تتصف بالعدم او بالوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم
قلنا في الحمل ما [illegible] انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على

وح لا يلزم شيء من المطالب ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود ولانه لا تمايز بين الجنس والفصل
والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فتأمل قولنا يجوز ان الوجود محض ما ليس لشيء من اجزائه بوجود وانه لكل
شيء من الاجزاء الخ نفس الوجود وان كان لا يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية
فانها لا يجوز ان يصدق ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض وقد يقال مرجح الشيخ في الحكم بمرتبة
بان التحديد لا يكون بالاجزاء الذهنية المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدار
والسقف واعلم ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق ان الوجود مفهوم بسيط ليس له اجزاء لا خارجية
ولا عقلية كما ذكرنا في امتناع اكتسابه بالرسم ما ثبت في موضعه من امتناع انه انما يتوقف الا على التصور
بوجه ما دال تصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على امتناع كسبه
بالرسم بوجهين آخرين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود
فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه اعم الاشياء
الى كسب التعقل دون التصديق والاعم اعرف لكونه شرطه ومعانده اقل كما يأتي في الاول فانه
محل منع لتسليم التوقف بجواز تعريفها بالاخص وهو لا يستلزم الدور الا بالشرطين المذكورين
سابقا وكلاهما محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول
ببداهة الحكم بكون تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المصنف وغيره من المحققين واما على القول بكونه
نظريا فلا يكون فرق بين الحكمين والصحيح منع كون الوجود اعرف الاشياء بمنع اكثرية عمومه
والذي يستشهد لا يصح للامام على بداهة الوجود والجواب عنها ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله والاستدلال
بتوقف التصديق بالتنافي عليه في اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال على بداهة تصور الوجود
بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او بتوقف الشيء على الغير ادعى تركب الوجود
مع فرضه مركبا وابطال الرسم في اشارة الى الدليل الثاني اي والاستدلال عليه بامتناع كسبه لو لم يكن
بديهيا لان الاكتساب اما بالحد او بالرسم وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف الفرض
واما بالرسم وهو باطل كما عرفت بجميع ذلك تفصيلا فقوله او عدم تركب الوجود عطف على قوله توقف
الشيء على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير الاكتساب بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما
وقوله وابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان [illegible]

يتوقف على مجموعهما فتدبر قوله الثالث ترك الجواب عنه لانه ضعيف عن الاستدلال هذا الثالث
من وجوه استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع اضافة الى
المتكلم والعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب فلا يكون الوجود المطلق بديهيا وجوابه
ان اريد ان التصور لوجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء من وجودي
منه وتصوره جزء من تصوره وان اريد ان التصديق اي العلم باني موجود بديهي فمسلم ومفيد لانه
كونه بديهيا بجميع اجزائه ممنوع ولو كان حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور موجود ثم اورد منع بداهته ايضا
بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود
جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد
جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال والحق لا دليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى
الموجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل ضروري
لا وجوده ثم فانا نستدل بصدق المترتبين لا وجود لهما في الخارج وبان الموجبة ما يحكم فيها بصدق
المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له فاورد شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل في ترتب
المترتبين في الايصال الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق
لا الموصل في الجملة وان مراد الامام من الدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم
للصانع لا المقدمات المترتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته له ثم نتيجة ان الثابت
الوجود بهذا المعنى البتة وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف في تضعيف كلامه لعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين
كذلك لا توقف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي
اما ضروري او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه ولا يخفى بعده هذه هي وجوه
استدلال الامام مع اجوبتها وانما لم يتعرض المصنف للوجه الثالث لكونه راجعا في الحقيقة الى الاول فان الحاصل
ليس الا الاستدلال على بداهة تصور الوجود بكونه جزء المعلوم بالبديهة سواء كان التصور او التصديق
كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس بغير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفت بالتجربة والفطرة
البتة انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهته مما هو بديهي وكذا الكسبية كل كسبي كلها هي بديهيان
بلا دليل قلنا انما يكون كذلك لو كانت البداهة او الكسبية لازمتين بينتين للمعلوم يلزم من الالتفات اليه

التفات البتة لم يبينين وما ذكرنا انما يجري في حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يبقى لنا كيفية الحصول في اكثر
قال الشيء الغير شيء قد يحصل صورته في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصوله فيذهب الى الاستدلال عليه وكذا
بالبديهيات ويكون حتى اذا طالت المدة وكثرت الصور ذهبت الاذهان الى النسب علينا في بعض التصور
كيفية حصولها فاحتجت الى الاستدلال وكذا بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات احتمال [illegible]
المتفق [illegible] وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة التي هي كانت قليلا كان اشتباه البديهي
بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه مشقة كسب او لم يكن والمفروض
ان النسيان للمشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها كانت قليل فالشك في بداهة
البديهي مبني على احتمال قليل فالتردد في حصول المشقة مع الوقوع يكون قليلا ثم في الجواب
ان المدعى ان المشقة الحاصلة فلما نسي حصول المشقة لا تنفك في الغالب عن تذكرها وقد يحصل الجزم بالكسبية
ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا
ما يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة فنسيت ام لم يكن وان كان وقوع النسيان الا قليلا فان
ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدمه وقد
يرجح ان غالب الاحوال تذكر المشقة متصلة وقد نسيت فيكون الشك في انه البديهيات اكثر من الشك
في كسبية الكسبيات هذا واعلم ان للمنكرين لبداهة الوجود ايضا متمسكات منهم فرقتان الاولى
من يقول انه متصور لكن لا بالبديهة بل بالكسب ولهم وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية
او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا
عليها كان زائدا عليها عارضا لها لا لا ذلك معناه فيكون تابعا لها في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون
المعروض ومن غير بديهية فكذا الوجود العارض لها بل بطريق الاولى فان قيل الكلام في الوجود المطلق
لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية
والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة قلنا تقرير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا
للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة
لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية تابعا
لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا بتمام البرهان

على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته
ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض في
المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم
فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يجوز
تعريفه حقيقيا لا لفظيا كما مر وعن الثالث ان الذي لا يقبح فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي
الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم كسبيا او بديهيا
خفيا فيحتاج الى التنبيه والثانية من يقول ان الوجود لا يتصور اصلا وهو في مقابلة القول بانه اظهر
الاشياء قال في شرح المقاصد وتبع الامام لذلك متمسكات منها انه لو كان متصورا لكان اما
متصورا الدال للتعليل بان حقيقة الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم قطعا وبناه على ان الوجود طبيعة
نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول فيه ذكرنا ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مماثلة
له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة
فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك
فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك كما سيجيء ومنها ان التصور بالحقيقة لا يكون الا او اعلم تميزه عما عداه
بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة
الى الوجود فيدور والجواب ان التصور يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما
يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل
ولو سلم فالسلب المضاف الى الايجاب وهو غير الوجود **المسألة الثانية** في اشتراك الوجود معنى اتفق
جمهور المحققين على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وخالفهم فيه ابو الحسن
الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين حقيقته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود
واستدل الجمهور بوجوه لكنه اشار المصنف الى احدها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود
واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اي تردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع
الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا
وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها

بطل اي بعينه كل واحد من هذه الوجوه الثلثة المشتركة اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات
تقرير الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على
تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده
مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات
التي هي عين تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به
قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه والباقي ليس الا معلوم عدم الاختصاص والتالي اعني
امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات بط لانا اذا نظرنا في الممكنات جزمنا بان لها موثرا
مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا
الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به باقيا
مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم ايضا اعني عدم كونه
مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المط فان قيل ان اريد الجزم باحد الوجودات التي هي الذوات
فلا كبرى لغفى لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية ذات منها
فبطلانه ظاهر وان اريد الجزم بمعنى آخر فهو مصب تلخيص الدليل وهو ان يقال اذا جزمنا
بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم ح بان العلة موجودة وانها
خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا
الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك
معنى لم يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر
مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة بمعنى ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره قلنا
اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا كان له وجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة
ولهذا المحال المعقول وجوده كما ستعرف وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات
لانا نجزم بان علة الموجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجودات
بل من المعقولات الذهنية كما سيأتي فان قلت التردد بتجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة
للواقع وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج ليس بينا بحيث

لا يمكن

لا يمكن للعقل الشك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود
بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية شيء نجزم بوجوده في الخارج لكنا اشرنا الى الجزم
بان علة الموجود موجودة فيستلزم المطابقة للواقع من حيث الوجود في الخارج بمعنى ان ما نعلم
في الخارج انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يحتمله التردد في شيء نعلم وجوب كونه موجودا في الخارج
فلنضبط وهو كتاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات
وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا في الخارج وهو ممنوع وان اراد انه يلزم
كون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات
العامة ومن ضعيف الاعتراض على الدليل النقض بالماهية والتشخص بان يقال انا نجزم ان هذه العلة لها
ماهية وتشخص ونتردد في خصوصياتهما فيلزم كونهما مشتركين بين الماهيات والتشخصات
والجواب التزام الاشتراك بينهما ايضا قال صاحب المواقف والتحقيق انه ان اريد مجرد اشتراك
الوجود بين الماهيات معنى لا بتماثل الوجودات في الحقيقة فالماهية والتشخص ايضا كذلك وان اريد
التماثل فالنقض بهما وارد وانت خبير بانه لم يدع احد التماثل بهذا الدليل ولا يساعده الادلة فهذا
الدليل مما لا غبار له وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم
الوجود واحدا ايضا لم يتم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا
الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان او شمس واما معدوم وهذا الحصر
يعلم بالضرورة فكذا الحصر الاول بخلاف ما اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا
الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا في الشيء اما انسان واما ليس بانسان لان العدم ح يكون
رفعا للانسان لانه رفع للوجود المقابل وهو الانسان في هذا الفرض فيتحقق الحصر بين الوجود و
والعدم بط بالضرورة فكون الوجود مشتركا لفظيا بط فالوجود مشترك معنى وهو المط ثم ان شارح المقاصد
قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود معنى مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا اقلنا الانسان
متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى
آخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم او على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر
لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر لجوازه اذا كان جاز تعدد الوجود فبطلان الحصر باعتبار

جواز اتصافه بوجود آخر فبعد تعدد مفهوم العدم يزيد جواز اتصافه بعدم آخر فيصير البطلان اظهر اقول
هذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود آخر انما يكون اذا لم يتصف بهذا الوجود المباين وهو
الاتصاف برفع هذا الوجود المباين الذي هو العدم المباين فجواز اتصافه بعدم آخر لو كان
مع الاتصاف بهذا العدم المباين في الوجود المباين الذي هو رفعه ولو كان مع عدم
الاتصاف بهذا العدم المباين فيكون متصفا بهذا الوجود المباين فكيف يمكن ان يكون متصفا
بوجود آخر ولو سلم فكيف يكون الاتصاف بوجود آخر قادحا في الحصر بين الوجود المباين ورفعه
الذي هو العدم وكذا البطلان ما ذكره ثالثا مع الفاضل القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود
الخاص وعدمه على تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة ملاحظة مقدمة اجنبية هي ان الشيء
لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا
زيد معدوم بعدمه الخاص في قوة قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد
بوجود آخر وعدم بعدم آخر صدق انه ليس بموجود بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص
فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص او ليس موجودا بوجوده الخاص
ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة
تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف
بوجود نفسه فقد اتصف بعدم نفسه اي بعدم تقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه
وعدم المتقابلين ولو اتصف بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن الاتصاف بوجود غيره
واسطة وحين يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم
يخل عن المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن الاتصاف بعدم غيره واسطة
فسواء لوحظت تلك المقدمة الاجنبية او لم تلاحظ لا يكون الموضوع خاليا عن وجود نفسه
وعدم المتقابلين وذلك هو معنى الحصر العقلي والجزم لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن
ان يصدق سلب وجوده الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات
مع فرض تعدد كلا مفهومي الوجود والعدم كما نقل عنه ووجه به كلام المحقق التفتازاني مما لا يمكن

الا بان

ان يتنبه اليه فيمسكه ثم قال شارح المقاصد فلنا اعدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم
يكن مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم
واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لكانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم
بط قطعا اقول وهذا عجيب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وجعله دليلا رابعا سوى ان التالي
في احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الآخر بطلان الحصر العقلي بينهما وبطلانهما بارتفاعهما
فلا سبيل لاحتجاج احدهما باعتبار وحدة مفهوم العدم دون الآخر ثم ان الشارح القوشجي
قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن الوجود ايضا واحدا لكان الواحد الذي هو العدم
نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الآخر مفهومات
متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول
لامكان خلو الموضوع عنهما بان يكون واحدا آخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع
الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر
من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما ايضا في اعتبار وحدة
العدم وعدمه فان قيل عليه الوجود نقيض العدم وهو ظ وعدم العدم نقيض العدم لانه رفعه وليس
عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فيتحقق التناقض
الوجود وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اجيب بان العدم نقيض باعتبارين
احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فهو في قوة الموجبة
السالبة المحمول فهو باعتبار الاول نقيضه الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة
السالبة وليس بين السالبتين تناقض وباعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة السالبة المحمول
وهي تناقض الموجبة هذا فان قيل لا يتم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف
لسلب غيره قلنا لا تمايز بين السلوب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هو
مسلوب بها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن يجوز العقل
خلوه عنها بتحقق خصوصية اخرى له اذا كان السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود

والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث انه سلب من اجلى الضروريات التي لا تحتاج الى بيان الا ان التصحيح
قياسه بالوجود فلا يرد ان من لم يسلم الاشتراك في الوجود لم يسلم الاشتراك في مطلق السلب
بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود والتقرير الثاني ان الثاني ان التقسيم
الوجود الى الواجب ووجود الممكن ونقسم وجود الممكن الى الوجود الجوهر ووجود العرض ووجود
كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجودات كل جنس الى وجودات انواعه ووجود
كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع ما ذكر ضرورة وجوب
اشتراك مورد القسمة ليحصل انضمام كل من قيود الاقسام فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم
الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نسلم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا
بين جميع الوجودات اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا
بين جميع الوجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين
اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولك الحيوان
اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان وان لم تعتبر ما اعتبرنا كما
فانه لا يصح مراده فان من قال الموجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب
او موجود ممكن وهكذا وكذا المراد في المثال فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو ان
العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلهذا لم يصح تقسيم العالم الا الى العالم الكبير والعالم الصغير
وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان
اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان هو الابيض
اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد
الابيض ولا اشتراك الابيض بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الوجودات
ثم انه اعترض على الادلة الثلثة لا على الاول فبان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود
ما حد الوجودات المتحققة مط واما على الثاني فبان معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم
انه اما موجود باحد الوجودات المختلفة الذي هو موجود مطلقا واما على الثالث ~~فاظهر مما عرفته~~

واما على الثالث فبان تقسيم الوجود ليس بل المسمى بلفظ الوجود وهو بان جميع ذلك انما هو بملاحظة
لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المختلفة المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها ولكن
يمكن ان نفسنا هذا الجزم واكثر العقل بصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا
واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو ان البحث في هذه المسئلة اعني اشتراك الوجود
معنى بين جميع الموجودات بديهي واما هذه الوجوه فتنبيهات عليه فان بعض البديهيات
يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في الموقف عن بعض الفضلاء
ان هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود
من المشاركة ما ليس في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يمنعه الا المعاند وهو زعم انه غير مشترك
فقد عرف انه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا لم يحكم عليه بانه غير مشترك الا انه البرهان
في كل وجود وجود انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة لم يكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بان الحكم
في هذا باب لتنبيه لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا
مشتركا بينها ان اجاب البته لاقتضى وجود الموضوع وفي شرح المواقف ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد
بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهو امر مفهوم متناول لجميع الخصوصيات المسئلة الثانية في ان هذا
الوجود العام البديهي الذي قد مر بداهته واشتراكه معنى في المسئلتين السابقتين زائد على الماهية في جميع الموجودات
سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسئلة ايضا ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري واتباعهما
القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها فمنشأ الخلاف في هذه هو منشأ الاشتراك لاحتمال الاشتراك
ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا على الماهية مخصوصا بها لا نفسها واما الحكماء فانهم وان
قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم لم يريدوا به المفهوم المشترك بل ارادوا منه امرا آخر ستعرفه
ان شاء الله تعالى واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة ثم ان المصنف الحكمة
منها فعوله فيغاير الماهية للتصريح بالدعوى على سبيل التفريع على المسئلة السابقة اي لما عرفت
كون الوجود مشتركا معنى بين الموجودات فهو مغاير لماهياتها لانه اما عين نفس شيء منها ولا جزء لها
فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية ايضا الا ان المراد هنا هو المغايرة المخصوصة
وقطعا وقيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع فان تخصيص المدعي بزيادة الوجود المشترك فيه لا يرتفع

مذهب الاشعري وهو عينية الوجودات الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول بمعنى
للوجود الا الماهية المخصوصة فعنده لفظ الوجود في كل ماهية مخصوصة مرادف للاسم الموضوع لتلك
الماهية المخصوصة كالانسان والفرس فليس عنده وجود خاص فان ادعى انه يمكن ان يراد العام ومن ليس
قائلا به فمذهب الاشعري مركب من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية
بمعنى آخر وثانيهما انه في كل ماهية نفس ذاتها لا امر زائد على ذاتها ففي المسئلة السابقة ابطل
الجزء الاول وبقي ههنا ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين الماهيات جميعا فقصد ابطال الجزء
في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله والا لاتحدت الماهيات او لم ينحصر اجزاؤها
اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهيات بالمعنى المذكور لكان
اما عينها او جزءها وكلاهما محال لان اما الاول فلانه لو كان الوجود عينا للماهيات لاتحدت الماهيات
ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين حيثية وماهية ضرورة كونهما عين الوجود الذي هو معنى واحد ولنا ابطال الثاني
وتفصيله ان ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا الوجود وهو وحده لا تركب
فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات
الامكان ولها تقييدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك يحصل التكثر اي موجودات متمايزة فيتوهم من
ذلك تعدد حقيقة فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا تكلم
الشريف اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب عنه المحقق الشريف بان هذا خروج
عن طور العقل فان البداهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متباينة
بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يزعمون انهم انما تلقوها من مشاهداتهم
وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلالته بل هو معزول هناك كالحس في ادراك
المعقولات واما المتقدمون من حجة النقل والقائلون بان ما شهد له فيقبل وما شهد عليه فيرد
انه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مما لا يوافق
العقل لشهادته بشهادته بديهته ففيهم مشتغلون عن اقامة البرهان عن بطلان ما قالوه ذلك
وليدوا كيزيا مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا للماهيات
لكان لها اجزاء آخر بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود

كون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا ينحصر اجزاء الماهية بل يكون غير متناهية
وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية مع كون هذا الفرض محالا لما سيأتي
من انه من المعقولات الثانية فلزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود واما
اذا فرض كونه جزءا عقليا وظاهر انه حينئذ يكون جنسا او يكون هناك جنس فهناك فصل موجود وهو جزء له
ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وبطلان الثاني لا نعقل
بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تصورنا جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار ذلك
مكابرة صريحة على انها كما كونها معلولة للمبادي العالية ومرتسمة فيها مع كونها مترتبة
وهو التسلسل فيه اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان
الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل في الخارج واما على رأي السيد المحقق
فلها تقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى الاحقية في الوجود ولا
يكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء
الى البسيط فان الكثرة مطلقا لا بد من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة
التركيب اليه لا محالة هف فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الا انتهاء الى
البسيط لان معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء العقلية
فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية لا تحتاج الماهية الى تفصيلها لا في الخارج وهو ظاهر
ولا في الذهن لامكان ان توجد فيه بدون تلك التفاصيل نعم تحتاج اليها في التعقل التفصيلي
من الذهن لا في الوجود الذهني مطلقا ولا محذور في كون التحليل غير منقطع عنده كما في
كما في انقسام المقادير اجيب بان كون الاجزاء العقلية مطلقا متمايزة في حد ذاتها ضرورة
كونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز وهما امران صادقان متباينان في نفس الامر لا بمجرد
تأمل العقل ومنع كونها تحليلية اذ لا يجب كونها متمايزة في الوجود الخارجي بل هي متمايزة بحسب
هذا النحو من الوجود وليس معنى ان كونها اجزاء انما هو بحسب العقل انها تحليلية بل انها في العقل
متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل والتمايز لا يلزم
من ذلك كونها غير مطابقة في نفس الامر لان لا ثبوت انتزاع في نفس الامر هو كون

المعقول مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض التقليل في مثل النقطة والاكب المجرد وكذلك كونهما متمايزة متكثرة في نفس
الامر لا عرف فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر كيف لا يصح اشتمالها على الواحد لا يقال اللازم وجوب
انتهاء كل كثرة الى واحد حقيقي والواحد العددي كون اشتماله على احاد اخر مثلا الكثرة من الانسان لا بد
لها من الاشتمال على انسان واحد فقط انه مركب من اجزاء لا يقدح في كونه مبدءا لتلك الكثرة لانا نقول
كل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراد من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا
او مركبا لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء الماهية كيف لا تنتهي الى ما هو جزء واحد للماهية من حيث
هو جزء للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للماهية هذا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس
عينا في جميع الماهيات ولا جزءا لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زايدا على الجميع لاحتمال ان يكون زايدا
في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم اما على لزوم اتحاد جميع الماهيات فظ واما عدم تقوم تركبها من اجزاء غير متناهية
فلجواز الانتهاء الى اجزاء وجوداتها زايدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في الوجوب والجنسية والتركيب
غير متصور لانه مفهوم واحد فلا يكون الاختلاف مقتضاه قلنا لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي
لذلك هو الماهيات ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم لو كان
متواطئا وهو مم والتشكيك لا يثبت بطلانه ويرد على الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا
في الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين هو قوله ولا
ولا ننفك كما نتعقلها اي نتعقل الماهيات ولا نتعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس
الماهيات ولا داخلا فيها والا لامتنع الانفكاك في تعقلها عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن
تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها
في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن والاعتبار للاول
التعقل غير المتعقل والاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نم انا نعقل الماهية
مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية
مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تمثلها في الذهن او لتسلسل في ذلك
في اتصاف الشيء بوجوده عند تمثله في الذهن وجسم كذلك فانا نتعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها
الخارجي والذهني فان قيل حاصل هذا الوجه انا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة

معلومة اي متصورة اذ الوجود ليس معلوما اي مصدقا فلا يتم الوسط اقول محل النقل اعم من التصديقي فلا يتم على
محل الكلام على ما ذكرت بل المعنى انما نتصور الماهية ولا نتصور وجودها او انا نصدق بثبوت الماهية ولا نصدق
لها بمعنى انهاهي هي من غير التصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لا يقال حاصل
الدليل انا نعقل الماهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق لانا نقول زيادة
الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه من مفهوم الماهية ظ بعد ما ثبت لا يحتاج الى تنبيه ايضا بل المحتاج الى التنبيه انما هو
قسميه لا من حيث مفهومهما ايضا بل من حيث حصصهما وقد يظن كونهما افرادا للمطلق جنسية ماهية طبيعية ثم انه يرد
على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها لعل تعقلها غير منفك عن تعقل وجودها
هذا وقوله ولتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للماهية بل ثابت
الى بعض الماهيات محتاج الى الغير في الوجود وظ ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما يتحقق اذا جاز عنه
لذاته ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته لا يصح ان يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز العدم والوجود
كلاهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين الماهية او جزءا لم يكن جوازهما نظرا الى ذاتها
ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقريره الدليل
هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور
هناك نسبة فضلا عن التساوي لان النسبة انما يتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون
كنسبته الى السلب وكذا لو كان الوجود جزءا لها وانما عدلنا عنه لابتنائه على التساوي وهو يتوقف على ان الاولوية
الذاتية منظور المباحث والصعب انكم ان اراد فيه وقت في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا هذا فان قيل سلمنا
ان الوجود نفس الماهية نقول ان لبعض الماهيات تحقق لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج هو الاجب لذاته
ولبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى الغير ولا يتحقق الا مزايد على ذاته وذلك هو الممكن وليس
هناك الا تكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان
نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه اجيب بان كون الماهية تلك
الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون الماهية الا انه زايد
عليه قيده وما قوله تلك الماهية ونحو نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم للاتصاف

به كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي
النسبة ثم لا يستدل بكون الامكان نسبة تقتضي الطرفين حتى يكون التغاير الاعتباري كافيا والا
كما ان تخصيص الاستدلال بالامكان لعدم جريانه في الواجب بعينه بل نستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى
نفسه او جزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة وقوله وفايدة الحمل اشارة الى الاستدلال اشارة الى الدليل
الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية فلا يكون حمل الوجود عليها في قولنا السواد
موجود فايدة او يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فايدة الحمل ثابتة بالضرورة فكون الوجود على الماهية
منتف وهو المط واما جزئها فلم يتوقف حملها على الماهية على الاستدلال لان ذاتي الشيء بين الثبوت له غير
تعقلها بكنه ولا شك في ان بعض الماهيات متعقلة بالكنه لعقلاء كثيرا ما يحتاج في حمل الوجود على
الماهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو المط ويرد على هذا الدليل
ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله وانتفاء التناقض وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه
لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية فيلزم التناقض اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم
صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست
بماهية وهو ظاهر ان شيئا ما ثبت له السواد مثلا لا يرتفع عنه السواد والمراد بالتناقض المصطلح اي اجتماع
النقيضين لان النقيضة صادقة في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد والموجود موجود لما كان قولنا السواد
ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ليس مناقضا للشيء من المعنيين واما جزءا وهو
مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب اذ كل ماله جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركيب
وقوله وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل انما يلزم التناقض اذا صدق هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا
لا مط اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع فحينئذ لا يكون
الوجود عين الماهية يكون للصادق هو قولنا السواد سواد ما دام سوادا ولا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد
بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا وهو غير صادق ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن الماهية
وكذا في الماهية المعدومة لان الماهية الموجودة في السواد المعدوم كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد
الموجود كما هو سواد فهو موجود اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للماهية لا على تقدير

لا على تقدير العينية اذ على تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق لان الفرق انما يتاتى على مغايرة
الوجود للماهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد وهذا او قريب مما ذكر
ما قيل ان معنى قولنا الماهية ليست بماهية في الخارج ان الماهية المعقولة ليس من افرادها ما له ذات خارجية
ولا تناقض في ذلك واجيب بان قولك ما له ذات خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج فقد اعتبرت
مفهوما وراء الماهية وحاصله ان الماهية ليست موجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية لكان
المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المذكور عن سلب الشيء عن نفسه وهذا تناقض لا ارتياب
وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جايز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه
وذلك باطل لان اثر في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجز فهذا الدليل ايضا
لا يفيد الكلية لا يقال يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف الشيء بالشيء وحمله عليه مواطاة
وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اعني الاول بين المقبول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف
بالوجود اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا
متصور بل قد يصير بحثا للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء وكذا التساوي فنسبة الشيء الى الحكي
جزئه ولنسبته الى السلب وكذا الجزء جايز في الاشتقاقية واما عن الثاني فبان يمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا
السواد سواد والموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والموجود ذو وجود واما عن الثالث فبان
يمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود بل بمنزلة السواد ليس بذي سواد
والموجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا لانا نقول ظ ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدأ
الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب الوهم الى كون هذا المعنى عين الماهيات وكذا مفهوم الموجود
بحسب اللغة اعني مفهوم ما ثبت له الوجود ضرورة كونه زايدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد
مثلا لفظ الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين
المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان مع اطلاقهما على زيد كالمترادفين ام لا بل الموجود عليه
فيكونان كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزايد
عليه وذلك الامر الزايد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم كون ظ

الا ان تمام حقيقة زيد وعند القائل بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق لفظ
الوجود ايضا عنده ما يطلق عليه لفظ الموجود وبحسبه المتقدم من لفظ الوجود وفي لفظ الموجود من لفظ الانسان فتشبيهه وانحصره بلا
الترديد بالزيادة في الكل واحد منها عنده معنى بالجملة فيقاس حمل المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الا الوجود بالمعنى المصدري عند القائل
بالعينية وهو اذا تحقق ذلك ظهر لك اندفاع الاجوبة الثلثة وظهر ايضا ان مرادهم من الوجود والموجود على طريقة المحققين
المشهورة وصدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون الامر زايدا عليه
ان خصوصية الذات تترتب مترتب المبدأ ومثال الاول حمل الموصوفات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول
وعلى الواجب من قبيل الثاني فان قلت كون الوجود عينا او زائدا انما يرجع الى كون حمل الموجود من قبيل الثاني او الاول وح نقول اذا كان
حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه
وجوبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا فثم يتحقق الامكان الذاتي وكذا اذا حمل الموجود عليه يكون ضروريا فلا يكون معنيه او كذا قولنا
السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد ولما فرغ المص عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب
عن استدلال القائلين بعينية الوجود فلنذكر اولا ادلتهم ثم اجاب القوم عنها فنقول [illegible] الموحد المحقق انه لو لم
يكن الوجود نفس الماهية لوجد [illegible] انه لو لم يكن نفس الماهية لكان جزءا منها لا يمكن لكان زائدا عليها فيلزم قيام
الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا حالا بهذا
بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لم تتحقق محلا للوجود فتحققها اما بهذا الوجود فيلزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان
هذا الوجود ايضا عارض لتحققه سابقا وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق
الشيء اي وجوده زايد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم يتكلم للمعروض والعارض يكون الاحتجاج
على امتناع زيادة الوجود على الماهية بوجهين الاول انه لو قام بها لكان [illegible] الوجود فيلزم قيام الوجود
بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود ضرورة سائر الموجودات م
فان كان ذلك الوجود هو الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل ممتنع لاستلزامه
لاستلزامه المحصور [illegible] كون الوجود نفس الماهيات لان قيام جميع الوجودات الى [illegible] بالماهية يستلزم وجودا
لها غير عارض [illegible] لكن الجميع بحيث [illegible] التقرير [illegible] التحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر

وجود آخر لان كل جميع فرضت مفروضا لوحظ وجود آخر عارض لان المعنى هو ان اتصاف جميع تلك الوجودات بالوجود
لا يكون صفة وبين الماهية وجود آخر واقول يمكن دفعه بان جميع الوجودات الغير المتناهية الملحوظة اجمالا جميع متحقق
مع فرض التحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود آخر اذ لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء يكون وراءه
ان وجود الشيء لو كان زايدا عليه لكان الوجود موجودا لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه
وان يثبت في الخارج للشيء في نفسه فينتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زايد عليه ثم
وفي التحقيق نقيض رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانب المعروض والعارض فتقرير
الاول انه لو قام بالماهية فاما بالماهية المعدومة فتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود لو كان
معدوما فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجودا فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات ثم
قال في الجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الآخر
ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ونعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا
فمن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل
فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها او جزءا منها فهي غير مفيد لان المعروض
كاف في لزوم المحالات وان اريد بالا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعرض ولا بغيره فالتناقض فيه ظاهر لان
اللاوجود نقيض الوجود بلا نزاع قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج
فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فدور او تسلسل
قلنا قيام الوجود بالماهية ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود بل العقل ولا حاجة فيه الى
ان يلاحظ وهو [illegible] غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود في [illegible] ملاحظة عدم الاعتبار غير
اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وايضا القائل بان الوجود
الذهني في ابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض
الوجود دون عوارض الماهية وعلى الثاني بانا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما لزم لو كان
وجوده ايضا زايدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان
تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر

فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى
له سوى ما لا يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود
بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف
الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به وقالوا ايضا ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء
بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم فغاية الامر انه يلزم ان الوجود
ليس بموجود كما ان السواد ليس بسواد واللاعرض كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لان غرضه
من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم تحققه في العقل واقول ويرد
على الاول بانه منقوض بالعوارض القائمة بالمحل كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل او اجتماع
المثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم [illegible] وعلى انه على حمل المواطاة
طرانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان امتناع المعروض على العارض بالوجود [illegible]
فلا يصح قيام الوجود بمعنى موجود بهذا الوجود فلا بد من المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العرض الخارجي
كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعلى الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سبق في
من نفي الواسطة انتهى اقول ما عند قول المص والوجود وايراد عليه العقد ما يتعلق بذلك هذا وان تحققت
جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالماهية من حيث هي اشارة الى الجواب عما استدل الخصم من جانب الماهية اي الوجود
لو كان زايدا على الماهية فاما ان يقوم بالماهية الموجودة فيلزم كون الماهية موجودة قبل وجودها او بالماهية
المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين بمنع الكبرى اي لا نسلم ان قيام الوجود اما بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة
بل قيامه انما هو بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد تقرر دليل الخصم بان قيامه
اما في زمان وجودها فيلزم تحصيل الحاصل او في زمان عدمها فيلزم اجتماع النقيضين فح لا يمكن منع الكبرى ولا يلزم الواسطة
بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود آخر ليلزم تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في التصور
اشارة الى الجواب عما استدل من جانب الوجود على سبيل التفريع على الجواب عما استدل الاول اي لما كان
الوجود انما يقوم بالماهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة فهذه الحيثية اعني التعري
عن الوجود والعدم انما يثبت للماهية في العقل لا في الخارج ضرورة كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما فلا

اصلا فزيادة الوجود على الماهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج ليلزم ان يكون الوجود في الخارج وزيادته
وجود عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن وجود له زايد عليه لكن في الذهن ايضا وبهذا [illegible]
العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ولا يخفى ان المص لا الجواب اللزمي [illegible] ذكره شارح المقاصد من ان
وجود الوجود في الخارج على الوجود وكونه خلاف الواقع [illegible] التعريف [illegible] ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي
لكونه زيادته في الخارج ولكان ان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج وان كان هذه الحيثية ثابتة لها في العقل في التصور لاهم
لا في الخارج فاذا كانت موجودة في الخارج جاز ان يثبت لها شيء في الخارج كما ان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا
في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية وان كانت الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض
بها فانه ان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما
يثبت له في العقل الا ان تقول قولنا الماهية من حيث هي [illegible] اي من صوف هو الماهية من حيث هي الحيثية [illegible]
هذه الحيثية ثابتة لها في العقل فمن المعلوم ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة
فانما هو موجود في العقل فقط فالماهية من حيث هي موجودة لانها موجودة من حيث هي فرق بينهما اذا عرفت
ذلك فاذا ثبت للموصوف باعتبار الصفة التي لا يوجد الا في العقل وكذا الكلام في الجزئي الحقيقي فان الاعراض
الخارجية انما يعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع وصف الجزئية الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها
مع ذلك الوصف لعرض بالضرورة [illegible] ثبوتها لها في العقل لا في الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت [illegible]
الى [illegible] بين صفتي الوجود والعدم [illegible] غير ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو [illegible] الى السواد
والبياض اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ليس بابيض ولا اسود في الخارج لكنه موجود في الخارج من هذه الحيثية
اعني لا من حيث السواد والبياض ضرورة كون الموضوع متقدما بالوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه
الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل فان قيل ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فيكون
معدومة فيه فيصدق وان ثبت لها في الخارج كون وقد تقرر ان الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء في الخارج
[illegible] فيه ليس [illegible] الماهية ولا جزءا فكان زايدا عليها في الخارج ولا يلزم من زيادته عليها في الخارج الافراد
كل منها بوجود اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون للمقبول موجودا بوجود متغاير لوجود
القابل بل قد يصير ان بوجود واحد كالوجود والماهية فان الوجود موجود بعينه والماهية موجودة به اجاب عنه المحقق

[illegible]

الشريف بانا اذا قلنا زيد في الخارج فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان
ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي [illegible]
الخارج ظرف لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا اى الموجودات فان عقلا لا شك في ان زيدا موجود في الخارج
واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا شك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفسه شيء لا تسليم وقوعه ظرفا لوجوده بلا ارتياب
اولا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا ووقوع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف وان
ذلك الاتصاف غير موجود في الخارج ليس لصدق احكام كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج
بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها لنفسها لا لوجودها فقد اذا اشتهر هذا فنقول الماهية اذا ثبت في الخارج ثبت لها في نفس
الامر الكون في الخارج على ان في الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يثبت لها في الخارج الكون على ان
يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لآخر في الخارج يحتاج اتصاف الآخر به في الخارج
وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز الاتصاف بالموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه
يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء
كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه وكان
لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون آخر فيه وهو باطل فقوله ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت
معدومة فيه مردود بانها وان لم يثبت لها في الخارج كون لكن يثبت لها في نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة
فيه لما عرفت ثم ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى
يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به
فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج ولا قائما في الخارج بالماهية فكان لها قبل قيامه بها وجود
آخر فيه وما يتوهم من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود
فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم يستبعد ان قيام صفة الوجود بموصوفها
لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا كقيام البياض على الجسم لا ان
يستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يحكى من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد
على ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو المتحقق وما عداه المتحقق لا يحتاج

لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته وما عدا المتحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام المتحقق اليه
وتمثيل ذلك بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس
مما يعول عليه مع ما عرفت من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون قبل قيامه بها وجود آخر فيه [illegible]
اتصاف الشيء بشيء في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر فوجود الماهية في الخارج [illegible]
خارجي للموجود خارجي وكذا الضوء وضوءه [illegible] في نفس الامر [illegible] قلت اذا لم يتصف الشيء بشيء في نفس الامر كان ايجابا على نفسه في نفس الامر لا
لارتفع النقيضان [illegible] السلب فرع تصور الايجاب فحيث لا يتصور الايجاب لا يتصور السلب [illegible] ارتفاع النقيضين [illegible]
ارتفاع النقيضين الى تصور نسبة للصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة انتهى كلامه الشريف [illegible]
ثبوت شيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له [illegible] باتصاف الموجود بالصورة [illegible] عن الصورة بالوجود [illegible]
لصح ذلك لزم ان لا يصح اتصاف الماهية بالوجود في التصور ايضا لانه يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية [illegible]
في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع كون الماهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا للاتصاف [illegible]
توقف على كون الماهية قبل كل وجود موجودة بوجود آخر وحينئذ لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتباريات لكون الوجود الخارجي
اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان الاتصاف [illegible] انما هو بالصورة [illegible]
هي صورتها [illegible] واما الثاني فبان مرادنا من كون اتصاف الماهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان الوصف اعتباري ليس بموجود
في الخارج لا انه ليس كذلك [illegible] الفرق بين الاتصاف [illegible] والوصف خارجي وكلما كان الوصف اعتباريا كان الاتصاف [illegible]
ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج [illegible] ليس تسلسلا في الاعتباريات تذنيب ان جماعة من اتباع [illegible]
ارادوا ان يصلحوا مذهبه في عينية الوجود والماهيات بحيث يرجع الى مذهب القوم [illegible] شارح المقاصد [illegible] المواقف ادلة القائلين [illegible]
وجود الشيء ليس نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء [illegible] انه عرض قائم به قيام العرض
بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفسه انه لا يفيد سوى ان [illegible]
هوية ولا [illegible] المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى كيف كان [illegible] البياض والجسم [illegible] ان المفهوم من وجود الشيء
هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بين البطلان فاذن لا نزاع [illegible] الفريقين [illegible] المصنف [illegible]
زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية وبالعكس [illegible]
لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالاخرى كالبياض في الجسم فمن تحرير البحث وبيان ان المراد

الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين فان دليل الاولى لا يفيد زيادته في التصور ودليل الحكماء لا يثبت نفيه
في الهوية ويظهر ان القول بكون الاشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود والمضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس
ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل [illegible] مذهب الاشعري [illegible] الوجود قائم بالماهية
لا خارجا ولا ذهنا [illegible] وان لم يقف [illegible] وكلام القوم [illegible] النزاع [illegible] زيادة المفهوم [illegible]
بين المذهبين [illegible] القوم [illegible] الوجود هوية ممتازة عن هوية الماهية [illegible] هوية خارجية [illegible] ممتازة عن هوية
ولا مفهوما [illegible] على ان الهوية الواحدة [illegible] المواقف [illegible]
بين القوم انما يقع [illegible] المفهومين دون الذاتين [illegible] ان الماهية [illegible] الذاتين [illegible] مفهوم السواد [illegible]
الوجود بل ان ما صدق عليه السواد [illegible] يصدق عليه الوجود [illegible]
[illegible] الشيخ الاشعري [illegible] الحكماء [illegible] مفهومي الوجود والسواد مثلا كان الوجود [illegible]
الهوية [illegible] السواد [illegible] الوجود موجود [illegible] السواد [illegible]
[illegible] الهوية [illegible]
[illegible]
[illegible] الماهية [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible]
[illegible] في الحقيقة [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] التغاير [illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] الاعتباريات [illegible]
[illegible] التغاير بين الوجود والماهية
[illegible] الاشتراك [illegible]
تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع والاشتراك [illegible]

[illegible] ان الوجود زائد في العقل [illegible] ان العقل [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] على الماهية ذهنا [illegible] نقل مقال المشهور [illegible] الوجود المطلق [illegible] المفهوم [illegible]
[illegible] العقل مفهوم [illegible] الافراد [illegible] العقل وذلك المفهوم [illegible]
بالوجود المطلق [illegible] الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته
على الماهية [illegible] الوجود [illegible]
وقال شارح المقاصد [illegible] الوجود على الماهية [illegible] المتكلمين [illegible]
للمفهوم [illegible] المغاير [illegible] الممكنات [illegible] حقيقة الوجود [illegible]
قائم بذاته [illegible] الممكنات [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الممكنات
[illegible] جمهور المتكلمين [illegible] الوجود [illegible] الموجودات [illegible] المفهوم [illegible]
[illegible] ذلك المفهوم [illegible]
[illegible] الاشياء زائدة عليها ذهنا [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الموجودات حقائق مختلفة [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] الشمس ونور السراج [illegible]
بالحقيقة [illegible] الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص [illegible]
[illegible] الوجودات [illegible] الماهيات [illegible]
[illegible] الثلج [illegible] السراج [illegible] حقائق مختلفة [illegible] المفهوم الخارج [illegible]
[illegible] ذلك المفهوم [illegible] الماهيات [illegible] الوجودات [illegible]
[illegible] الماهيات والوجودات [illegible] الحقائق [illegible]
[illegible] الوجودات [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] الوجود المطلق [illegible] الماهيات [illegible]

بل لو كان الوجود [illegible] في الخارج [illegible]

[illegible]

[illegible]

ورابطهوم

ن زوائد تي ونقصها وعرفت الكيك ومنها عرفت طور العقل فانه ممتنع ان يكون طور وراء طور العقل الا النبوة
وان جاز ذلك لبطلت الشرائع وجميع الاحكام العقلية والنقلية وارتفع الامان وانسد باب الايمان وليس
نتيجة ذكرهم الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفو الرأي
فيتجرد المعقولات النظرية عن الشوائب الوهمية ويتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو معنى الكشف ولذا آل الكشف
بران التصوف الا الحكمة المرتبة البالغة الى مرتبة التامة والمكاشفة الكاملة التي من انواع حجب الاوهام
الجزئية والاغشية الكثيفة عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الذي نفخ من الادب كما يدخل بعد
كون الواجب الوجود الذي هو اتم انحاء الوجود وفعلية وكمالا عين الوجود الكلي الطبيعي الذي هو تعين وجوده ... ضعيف
من ضعف الموجودات الغير المستقل في الموجودية المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها نفي كون الموجود
عين ذاته ثم اثبات يقيني للاثبات في التعينات ... ما هو عين ذاته ثم ظهر ان فيه
كماله لا يكون الا من ضعف اليقين والوجود لا من كماليته وتماميته كما في المجردات العقلية فانها تعين
ان ينبسط ... الواجب ... ما ... مذهبهم ... الوجود
... المذهب الحكماء المتألهين ... مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت
... حقيقة الوجود ...

نكتة ... في شرح المقاصد ... الوجود من اختلاف العقلاء فيها بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء
مع ان ... في انه جزء ... فصل انه جزء حقيقته
فيه ... وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد وجود عمرو ...
... زيد ... عمرو ... والحق انه كلي ... افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب
كثير من المتأخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض لكونه من امر الموجود وهذا
هو الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا ...
...
التعقليات لكونها من اعظم المهمات **المسئلة الرابعة** في اثبات الوجود الذهني

المسئلة الثالثة في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه مفهوما
بالبديهة ومشتركا بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي او في الخارج
ويرادفه الوجود العيني والوجود الاصيل . وقد يتقيد بالذهن فيقال الوجود الذهني او في الذهن
ويرادفه الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي او الصفة
الشيء بحيث يصح ان يترتب عليه آثاره ولوازمه وكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق
وذاتا من الذوات فيصح كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليها
الاضاءة والاحراق ومن ههنا قيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدأ للآثار ومصدرا
للاحكام وهذا القسم من الوجود مما لا شبهة ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو كون وجود
الشيء لا يكون به الشيء بحيث يترتب عليه الآثار واللوازم مع كونه ذلك وتحقق فهذا مما فيه
خلاف بين الحكماء والمتقدمين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان
النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان
النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها الاحكام والآثار ولهذا الوجود
الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل ... ان الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف
بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا ... الفضلاء
الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا شبهة فيه
وكما ذكر كلام المثبت والنافي كما تستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسر جدا
انتهى كلام شارح المواقف قال ما ذكره صاحب الملخص بقوله وهو اي الوجود ينقسم الى الخارجي
والذهني اي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت ومتحقق والا اي وان لم
... ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني لبطلت الحقيقية ...
...

وكقولنا هلكت الماشية وقتل من في الدار ونهب ذلك مما الحكم فيه مقصور على ما زاد المحقق الموجود وقد يرفضه ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم بها وقد يرفضه حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث او اما مركب والبسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المتحققة الوجود وفقط اذا عرفت ذلك فنقول حاصل ما في المقاصد في تقرير هذا الدليل ان هذه القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع محرزة وليس في الخارج مثلا كقولنا العنقاء طائر وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم الكلية فالحكم على جميع الافراد ولا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى فضعف الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وتبعه المحقق الشريف في شرح كلام المصنف يعني ان الحكم في الحقيقة الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكل الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها وغيرها واما لم يوجد في شيء من الازمنة من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها متناول لما ليس بموجود في الخارج فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو قيل لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا منه مبني على ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات التي هو نزعاه التنعم الآن لا كلية الموجبة الجزئية وفيه في المدعى يختص المدعى بالموجبة الكلية اقول فظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو بطلان اعتبار ما اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية ولفظها قضية على حدة باطلا ضايعا بلا فائدة حيث لا يصدق فيما لا وجود لموضوعها صلا وينحصر الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج

في الخارج فيما كان لموضوعها وجود فتنحل القضية الخارجية فما الحقيقية المعتبر باعتبار الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل بان التخصيص بالكلية انما على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما هو علم من تقريرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غايته ما في الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية يعني جميع الافراد الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج لكان يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد في نفس الامرية لا يمكن ان ينحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد النفس الامرية ما يكون فردا للماهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا حكم المثلث مطرد على جميع ما هو فرد للماهية سواء اعتبر موجودا بحد الوجودين او لا كيف وتقرر الماهية متقدمة على تقرر الوجود كما سيأتي وهو ايضا معترف به والغرض انه يكون للماهية لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى آخر كما سيأتي عن قريب ثم فاتحت والحق ان معنى قول المصنف والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره فائدة فيرد هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت ان الظاهر من كلام من سبقوه ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم بحمل التخصيص بما هو الظاهر من كلامهم ومبناه ثم اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم بثبوت الوجود الذهني وليس اعتقادهم ذلك دليلا عليه بل الكلام ما طلب علة ذهابهم اليه واقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات لا لخصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في مثال زوايا المثلث مثلا نجزم بعموم الحكم لجميع الافراد في نفس الامر ولا نظر بالنا لخصوص الافراد الذهنية بل نجزم بذلك وان لم نكن قائلين بالوجود الذهني بل مع الغفول لنبه الضا

غاية الامر ان كثرا الوجود في الخارج واللاوجود فيه ثم اني اقول ان الحق معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرناه وقلت حق الث بل ظهر لك انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط او نقول ثم على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين فكل بعض من الافراد اعني او اخذ على كون الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الاقتصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الخارجية ولم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا فان قلت من القضايا ما ليس لعنوان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم الواجب بالذات والوجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي وقد يتحقق الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك ايضا مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرناه من معنى الحقيقة والمراد من البطلان اندفع ذلك حتى ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة على ان يكون الذهن ظرفا للوجود العرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير في الذهن لا الوجود الذي يكون الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الوجود الخارجي والواجب بالذات فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليستفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي باطل فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به فقط ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة للمعدوم قد اعترض عليه شرح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية ههنا هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا لا المعتبرة فيما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة لكن يرد عليه ان المفهوم المدعى لهم سلبي هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا ما ذهب اليه الفاضل المحقق بان تقرير المصنف شارح المواقف والا فظاهر تقرير المواقف لكن بتغيره الى ما يصير الحكم فيه ايجابيا واعترض ناظرا الى كلام المصنف الوجه الثاني ان انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت

وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت المعدومات ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن تقرير آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة يستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وياتي انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فممنوع او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يكون المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد وجه منهما ليلزم المحال او المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار الاثبات وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول يقرر بانك ان زعمت انك توجب وتثبت تلك الاحكام في الخارج للموضوع المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انك تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية حكما وامورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ويجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المنقول ظاهر في الثاني فلا يتجه الجواب الاول بل كان الجواب الثاني وقد يقال ان المراد بالثبوتية ليس السلب في الطرفين معا فمفهومها احتراز عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها فان مفهومها راجع الى سلب السلب ضرورة ان سلب شيء عن آخر يستلزم اتصاف الآخر بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع وكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلبية في مفهومها كان الحكم بها ايجابيا حقيقيا لا راجعا الى السلب والتحقيق ان السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك كما ذكر ولا ارتباط ذلك المحمول السلبي بالموضوع والايجاب له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة فاذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا جدوى لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب على الاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا فاذا اعترف الجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني ما ذكره شارح المقاصد ومع قطع النظر عنه او لهما ان علية لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هي الاحكام

الايجابية سواء كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية وعن الثاني بانك ان اردت بالوجود
الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على وجود امر لا وجود له في الخارج بل كلما نحكم
عليه فهو ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجة عن قوانا المدركة فتكون
موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة او ر... مطلقا حتى ثبت
وجودها في المدارك العالية ويكون الصفات مدارك في تلك المدارك كان في ان يحكم
عليه والجواب انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الآثار كما عرفت
سواء كان في مداركنا او مدارك اخر خارجة عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا نحكم
على الجزئي الحقيقي لجبل من ذهب حكما ايجابيا وانه معلوم لنا وانه ليس في الخارج فهو
في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة
انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية
سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض
فكذا الحكم به على الموجود الخارجي فان ما نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم
الى الموجود في الخارج فان اردت انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسري الحكم منها
اليه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وان اردت انا نحكم حكما لا يسري اليه او يسري اليه حال وجوده
فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه **الوجه الثالث** قال في المواقف ان من المفهومات
ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا
وليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن واورد عليه
بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة فقرره شارح المقاصد
بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس بالخارج
لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد ولان المفهومية
ثبوتية لا محالة ويرد على التقريرين ان هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها
على حدة فان قيل على الوجوه الثلثة لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع فان الحكم ان
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع

الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه الا في
بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول
في العقل ولا نسلم ان التعقل حصول الشيء في العقل والا كان الحكم بالشيء كافيا في ثبوت المطلوب
بانه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة
عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات
اضافة والتعلق بين العاقل والمعقول المعدوم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت
في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن وقد يقال هذا استدلال لا علية بان يقال انا نتعقل امورا
لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله الى آخر الكلام قال سيد المدققين وتوضيحه
ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها بل على ثبوت ذاتياتها في نفس الامر
كما صرح به المصنف في مصارع المصارع والبديهة العقل تشهد بان الماهية ما لم تكن لها ضرب
من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يمكن في هذه المرتبة جهة للعقل ولا شيئا من الاشياء فكيف
يتعلق بها العاقل ثم قال ولا يخفى ذلك ان ليس العاقل معدوما باتفاقه امرا كذا وكذا
كما يعين المواد ... صورا واعراضا ويتعين ذلك المعدوم ويجوز ان يتحقق به في حال
وجوده قال فاعرف ذلك فانه مرقاة الى معرفة كيفية علمه تعالى بالمعدومات وفيه كلام لكل من يطلع
ان شاء الله تعالى فهذا الجواب كما ترى بتغيير الدليل ورجوع الى ما استدل الاخر فالاولى
ان يجاب بان الايجاب في قولنا هذا اذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة
كيف والحمل الايجابي ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي ومنع ذلك مكابرة صريحة والموجود في
الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم ثم ان الجواب عن شبهات
النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين قال بعضهم في ثوان بردها كان ثبات الوجود الذهني
يستلزم التعقل اياه وقيام الموجود الذهني بالذهن اقتصر الماتن على نفيه لوجوه
الاول لو كان التصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة
والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا ومستقيما معوجا ويجتمع
لا فيه اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم

ان يحصل السموات بعظمتها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث
انه يلزم من تعقل الموجودات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع
القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود
في البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي له الهوية العينية
وغير المتأصل الذي له الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية الحرارة
لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا الاستقامة
والاعوجاج ونحو ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات
السموات وامثالها لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون
موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود
الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل في الذهن من
المعدوم صورته والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هويته والوجود متأصل وبالجملة فهوية
الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون
لوازم للماهية في الوجود الاصيل وقد يكون لوازم لها في الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازم لها
من حيث هي مع قطع النظر عن هذا الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية انما يجب
في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية ان الصورة اذا وجدت
في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة
كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات
والا لم تكن صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف
الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولو تشبث بلوازم الماهيات
كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن النقض عنه بهذا الجواب
بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب
للاتصاف بالشيء هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب
اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع الاشكال الذي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن

في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما
موجود في الذهن وهو معلوم كلي وجوهر ومفهوم الحيوان وثانيهما موجود في الذهن الخارجي وهو علم
وجزئي وعرض فعلى القول الشبح الموجود في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الا انه
شبحه قائم بالذهن واما على هذه الطريقة فذلك هو معنى الوجود في الذهن والموجود في الخارج الذي
هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن فلا اشكال واما على القول
بحصول حقائق الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض هو اذ ليس
على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان
حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو الجزئية صورته المطابقة في الماهية ومن وجود الشيء
في الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشيء اذ هو حاصل
فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية
فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية فمعنى قيام الصفة الانتزاعية بالشيء واتصافه
بها هو كون الشيء بحيث يصح ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية ونحوها
بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان يصح ان ينتزع
منه الزوجية او الفردية حتى يصفه بهما بل بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا لكن ومنع
الوجود والعين للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر
فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس
الى الذهن موجود ذهني فصح ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده
العيني لا بحسب وجوده الذهني واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فباطل لان
معنى الوجود الذهني انما هو على قيام بالذهن كما شهد به الآية لا على مجرد حصوله فيه من غير قيام به
كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصور العرض
كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع
فيكون لا جوهرا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وهي الخارج

موجودة في الموضوع ولا عرضا لقيامه في الذهن بذاتها لا في الموضوع والعرض هو الموجود الحاصل في الموضوع
فلا اشكال لقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر
لوجود حده فيها والاشكال المورد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فالجواب عنه
ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء من حيث الوجود في الذهن غير القيام
بشيء ومن حيث الوجود في الخارج الذي من حيث هو معلوم بالذات مفهوم الحيوان
وجوهر اي ماهية جوهر وكلي وموجود في الذهن ومن حيث تشخص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام
بالذهن الشخصي والمحفوفية لعوارض تلك الذهن جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود
خارجي بالمعنى المقابل للموجود الظلي لانه موجود خارج الذهن ومن حيث الوجود خارج الذهن
معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر وموجود في خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن
وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن بل هو القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث
هو هو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي
وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فردان فرد موجود خارج الذهن وفرد موجود في الذهن فالفرد
الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة
بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة
لموجود خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجي
هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج عن الذهن وان كان اذا كان في الذهن
كان لا في موضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا وبين كونه
جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف عرضي مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الذهن
عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج
الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قاله المحقق قدس سره
في شرح رسالة العلم من انه اذا اسميا الصور الذهنية علما فتلك الصور من حيث وجودها
في الاذهان مستندة الماهيات للمدركات بعضها من مقولة جواهر وبعضها اعراض لكن

لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض انتهى
كلامه اعلى الله مقامه وقد افصح عما ذكرنا ايضا الشيخ في الالهيات من الشفاء بقوله واما العلم فان فيه شبهة
وذلك لان للقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي
صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض عرضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان
الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسب الى ادراك
العقل لها او نسب الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع
وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية من شأنها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع
اي ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه
الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها تارة تكون عرضا وتارة
جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة
جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما البتة وفيها لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم نمنع
ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء منه وقال المحقق
الطوسي في قاطيغورياس الشفاء في ذا الاشخاص ان اعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا جواهر او
صح عليه انه ماهية حقها في الوجود ان لا يكون في موضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول
الجوهر الخارجي ربما يشكك في امره فيظن به انه علم وعرض بل كونه على امر عرضي لماهيته وهو العرض واما
ماهيته لماهية الجوهر والمشارك للجوهر بالماهية جوهر ثم قال فكليات الجواهر جواهر في ماهياتها
انتهى كلام الشفاء وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفيته وباعتبار
من مقولة المعلوم انتهى فان الاعتبار الذي به كيفيته هو قيام الصورة العلمية بالذهن وحفوفها بالعوارض
الذهنية والاعتبار الذي به من مقولة المعلوم هو اعتبار تلك الصور من حيث انها مطابقة لما
اخذت منه وحصلت عنه في الذهن وبالجملة فالحاصل ان مغايرة الامر الاول والامر الثاني
في كلام الفارق بين الحصول والقيام انما هي مغايرة الماهية من حيث هي مع ما هو فرد لها
في نفسها مع انهما لا محالة متحدان بالذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف لو كانا متغايرين بالذات

لكان ذلك هو القول بالشبح والمثال بل جمعا بين المذهبين ولم يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع
مستلزم لقيام الماهية به وعلى كل حال يعلم ان وجود الصورة العلمية في الذهن وقيامها
به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة وليس هو وجودا ذهنيا لنفس هذه الصورة
فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورته وماهيته معراة عن العوارض ومن وجوده الاصيل الذي
هو مبدأ اثاره ولوازمه قائمة بالذهن لا ما يكون مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن وتلك
الصورة القائمة بنفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة منها مجردة
عن عوارضها من حيث هي صورة لشيء من حيث هي وباعتبار انها شيء من الاشياء له اثار وهي
موجودة في الخارج فان الذهن يعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك
الصورة وترتبت على تلك الصورة اثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك
وذلك كما ان التلفظ بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ
لا له وكذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش
ومن الظاهر ان الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وتشبيها للامور الذهنية
بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجود
ذهني لا عيني وتمتنع انحصار المقولات في الموجودات الخارجة العينية كما ذهب اليه السيد
المدقق وبذلك ... وجود الامر الثاني في كلام الفارق ولعمري ان ذلك بمعزل عن التحقيق
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مزال اقدام الاعلام فافهم واعلم ان المشهور ان
للقائلين بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو
حصول صورها واشباحها المرافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصور المنقوشة
من الفرس مثلا في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بان حقائق الاشياء وماهياتها
حاصلة في الذهن وهذا القول للمتأخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن
ارادوا بها شبحه وشبهه والاخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته وانت خبير بان
الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني انما دلالتها على وجود حقائق الاشياء وماهياتها

وماهياتها في الذهن لا الامر المغاير له في الماهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء
انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض
فالحق ان ماهيات الاشياء في الذهن لما لم يظهر عنها اثارها ولم يصدر عنها احكامها
اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح لان شبح الشيء لا يصدر عنه اثر ذلك الشيء لا انهم
قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن وان هناك مذهبين في ان الوجود ليس امرا عينيا
الا الماهية فيتحقق به الماهية بل هو نفس تحقق الماهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق
واليه اشار المصنف بقوله وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين بل الحصول
وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى
الماهية وكون الماهية موجودة بها فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالذات هي الحقيقة
انما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب
بظاهره سخيف جدا وقد ابطله شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما مبناه عليه وحاصله
ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف اولا فيلزم كون الماهية
موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود
غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجوده هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الموجود على الوجود وغيره
بمعنى واحد اذ معناه فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال انه لا اطلاق على الجميع
بمعنى واحد ومستندهم ان الماهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل بقي على العدم وجوابه انكم
فرضتم ماهية في الخارج ثم ضممتم الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان الماهية اذا كانت اولا في
موجودة او لا لا يلزم من الوجود الا كون الماهية فاي حاجة الى ضم الوجود اليها بل نفس الماهية
من الجاعل وكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد الصدور هو وجودها والمصنف قدس سره
بهذا الكلام اشار الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي ان
يقال انا لا نفهم من الوجود الا كون الماهية وحصولها بالضرورة لا امرا انضم الى الماهية
فيصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكل

ولا ينبغي ان يتوهم المنافات بين ما ذكر ههنا وبين ما اشير اليه سابقا وسيأتي تحقيقه من
كون الوجود عند الحكماء ذا افراد حقيقية اولست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى الماهية
فتصير موجودة به بل هي الاكوان الخاصة للماهيات المتخالفة كل منها بنفس كون ماهيته كحقيقة
كما ستعرفه انشاء الله تعالى **المسئلة السادسة** في ان الماهية لا تتحرك في الوجود
اي الزيادة والنقصان ولا الشدة والضعف واليه اشار المص بقوله ولا تزايد فيه اي في الوجود
ولا اشتداد فالتزايد في الوجود هو حركة الماهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود زائد منه
وعكس ذلك هو التنقص اعني الحركة المتوجهة من وجود زائد الى انقص منه والاشتداد في الوجود
هو حركة الماهية من وجود ضعيف الى وجود اشد منه وعكس ذلك هو التضعف اعني حركة الماهية
من وجود شديد الى وجود ضعيف منه وهذا اعني التزايد في الشيء والاشتداد وغيرها الزيادة والنقص
اعني كون الشيء زائدا او ناقصا او ضعيفا او شديدا وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز
حركة شيء فيه من فرد الى فرد آخر ولهذا جوزوا ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة
ونقص على ما يأتي من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود التزايد
والاشتداد ولا التنقص والتضعف والدليل على ذلك هو ان الحركة في كل شيء يستدعي ان يكون
المتحرك متقوما وموجودا اي دون ذلك الشيء باقيا بعينه ومتواردا عليه في كل آن من الآنات
المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء بحيث بعينه فان معنى حركة الجسم في الاين
هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق كما هو من التقوم والتعين متوارد عليه
في كل ان اين آخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه
في كل آن فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في الماهية بالقياس
الى الوجود فان الماهية لا يتصور كونها متقدمة وموجودة وباقية من دون الوجود كيتصور
توارد الوجود عليها ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان يتحرك الهيولى في الصورة اذ ليس لها
تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصور عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد
والتنقص والاشتداد والتضعف في الجوهر والماهية والذات وبالجملة في كل ما لا يمكن تقوم

المتحرك

بقوام الموضوع بدونه وذلك غير كون الشيء بذاته غير قابل للتشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود
ليس له فرد قائم بالماهية بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عن الماهية بل هو مجرد كون الماهية انما هي
وجود الوجود ويمتنع المغايرة هو وجود لها كما سبق فلا يتصور تبدل الماهية في الوجود والا لبدت تبدلها
في نفسها او في تشخصها فلا يكون ثابتة بعينها فان قيل على الدليل الاول الماهية لا تقوم بدون الوجود
من افراد الوجود كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على الماهية وجودات
متعاقبة كيف اذا انتقل عن الماهية وجود في ان حصل لها في ذلك الان بعينه وجود آخر
اشد او ازيد او اضعف او انقص وكذلك في الهيولى قلت يجب بقاء الموضوع في الحركة بعينه ليستدعي لكن
وجود بعينه من الماهية بالضرورة والا كانت الماهية مع كل وجود فردا آخر منها فلا يكون ثابتة بعينها وكذا الحال
في الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يكتب ايضا ان الحركة لا تستلزم ان يكون جميع افراد المقولة
التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فما دام لم يستقر المتحرك على واحد منها الكثير
من آن فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون في شيء منها الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات وكون
الامور المترتبة الموجودة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلو تحركت الماهية حال الحركة
في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في زمان الحركة بالقوة فيلزم كون الماهية حال الحركة
في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لانه يلزم ما ذكرت من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه
الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك في الاين مثلا اين بالفعل وهو باطل لا يمتنع خلو الجسم عن اين
ما لانه يتركب بالملازمة بطلان ذلك فان الضروري عدم خلو الجسم عن اين ما جميع افراد
الاين وعن المتوسط بين تلك الافراد معا [illegible] فان تلك الحركة ثبت المتوسط بين تلك الافراد
بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت فحمل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل فرد يصل
اليه المتحرك في آن مفروض ولا يلزم تتالي الآنات او كل آنين بينهما زمان لا محالة قلت
فيلزم كون الماهية في ذلك الزمان الذي بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل فتدبر
المسئلة السابعة في ان الوجود خير محض لا شر فيه من حيث هو وجود واليه اشار المص
بقوله وهو اي الوجود خير محض هذه المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء فليكفي تحقيق

ماهية الخير والشر بعد ان يذكر ما لعله يزيل به ذلك الخفاء فنقول لما كشفنا عن ماهية الشيء الذي
يعبر عنه الجمهور بالخير والشر وعن ماهية الشيء الذي يعبرون عنه بالشر وفتشنا عما يحصل منهما
بالذات وعما ينسب اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم
بيان ذلك على ما قال المص في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث
هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى
امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المستعد للكمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد
للثمار والسحاب المانع من منع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغيرها فاذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه
من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس شرا بل هو كمال من الكمالات انما هو
شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها
اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا السحاب وايضا القتل ليس بشر
من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث
ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو فقد
عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران
عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا لشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين
انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة
عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان هم الاشياء كمالاتها وانما يطلق على سببها
بالعرض لتاديها الى ذلك وكذا القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذا الالام فانها
ليست بشرور من حيث هي ادراكات الامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها وصدورها
عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل ففي الجملة
ظهر ذلك ان الشر في حقيقته عدم وجود او عدم كمال للموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير
مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس

بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فيظهر من
التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا العدم والغرض ايراد هذا
ليس لاثبات هذه المقدمة وتصحيحها بل للتنبيه عليها وتوضيحها فانها في المثال ذلك الثبت
بعادة في شيء **المسئلة الثامنة** في نفي المضادة والمماثلة عن الوجود مع شيء
من الاشياء ليبقى مجردا مخالفا لغيره بذاته المنافات مع جميع المعقولات واليه اشار المص
بقوله ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته مع المعقولات ولا ينافيها
بيان ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المخالف اي كل له ماهية ويكون مشاركا لغيره في الموضوع
ولا يجتمعان فيه او في تمام الماهية او جزء مشارك لشيء في الجهتين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو
تحقق الماهية وكونها في الاعتبار التحقق من حيث انه شيء من الاشياء او مفهوم من المفهومات ولا يكون
بذلك الاعتبار تحقق لماهيته بل يكون هو ماهية فالوجود من حيث هو وجود ليس بماهية ليتصور
كونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات يتصور فيه ذلك لكنه ليس الضد
او مثل لشيء من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد والوجود ليس له وجود آخر
ليس بمثل فلان الوجود قائم بكل الماهيات فما هو مثل له يكون في محل ايضا [illegible] فحكم الامثال واحد بالضرورة
وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل وما هو مخالف للوجود بل مخالف لها اذ لا ماهية من المعقولة
من هذه الحيثية والاثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه
الثلاثة فاذا انتفت الاثنان بقيت واحدة منها ولما كانت المنافات اعم من المضادة ومن
نفي الضد بعينه لا يلزم نفي المنافات ومن ثبوت المخالفة لا يلزم ثبوت المنافات لكونها تماما
يستعمل ان [illegible] ليس يرافع صرح بنفي المنافات ايضا بقوله ولا ينافيها فان الوجود المطلق
الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنفسه من حيث انه معقول ومتى لنقيضه في العدم من حيث
هو كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له **المسئلة التاسعة** في ان المعدوم
ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء
واكثر المتكلمين والفظ [illegible] قد يستعمل فيما يعم الكل في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين

ولما رواه فيكون متباينين ولهم تردد في ترادف لفظي الوجود والثبوت بل كلا
مبني على نفيه بناء على ان قولك السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا
السواد شيء وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل
ولا يقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وقد اختلف
في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج
منفك عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف
المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت
قال الامام هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شيء متفرعة على القول بزيادة الوجود
فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان العكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة
الوجود قطعا فتدبر ثم الحق ان الدعوى اعني امتناع كون الماهية متقررة في الخارج منفكة
عن الوجود بديهية غير محتاج الى الاستدلال بعد ملاحظة ما نعني من لفظ الوجود فان المتبادر
ان المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق الماهية وكونها لا الامر الزائد على ذلك لا محالة لا يجوز
ان يكون في الخارج بلا كون فيه ولو جوزه مجوز بعد تلك الملاحظة لعد كابر عقله والبداهة
بقوله وليساوق اي الوجود الشيئية فلا يتحقق الشيئية بدونه
اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على
ضربين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله النفي وثانيهما التقرر بحيث
يترتب عليها آثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ويقابله عدما فالقول
العدم على النفي ايضا والاول هو بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء
ما يسمونه خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لنفيهم
الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين
لكنهم يسمون الوجهين باسم الخارج ويخصصون الثبوت الذي لا يصدر عنها بحسبه آثارا
بالممكنات ولا يسمونه وجودا فان اردتم ان يجوز كون ماهية المعدوم متقررة

متقررة في الخارج بالمعنى الاول مكابرة فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر هو ما اثبته الحكماء الا
انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن وان اردتم التقرر بالمعنى الثاني فلا نسلم كونه مكابرة
لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث النسبة الى الخارج
اذ لا يفرق بديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما منشأ للآثار دون الآخر
وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني اذ يلزم تجويزهم
الثاني ايضا ولا شبهة في ذلك لما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما هو في قوة مدركة
لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون في الخارج بحسب منشئية الآثار ودون
الآخر بل المعلوم عندهم بديهة في ذلك هو الفرق بين الكونين بحسب الخارج فقط واما ما قيل من انهم
انما وقعوا فيه لما وقع لاجله الحكماء في اثبات الوجود الذهني ففيه انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت
الممتنعات ايضا في الخارج وهم لا يقولون به لا يقال لا ينفع الحكماء ايضا اثبات الوجود الذهني
لان مدار ما استدلوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له وما ان المعترض ان لو تمسكوا بدلالة على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا ما
وتحققا لا في القوة المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم
يوجد ذهن ولا قوة مدركة اصلا فيحكم بتلك القضيتين يلزم ثبوت الممتنعات في الخارج ولم يتحقق
هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت نسبتيهما في الخارج
ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن وما يقال من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال من صور جميع الموجودات
وحكايتها وكذا صور المعدومات والممتنعات وحكايتها ففيه ايضا لان كل صغير ذلك
قولك اجتماع النقيضين محال حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره
وكذا ما يتحقق من كل نسبة ايجابية او سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان هي المراد
من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة للخبر هي المراد من النسبة النفسية فهي من حيث هي مدلولة
للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة او البرهان فصحتها من حيث هي مدلولة للخبر انما
هي باعتبار المطابقة وصحتها من حيث مقتضاها الضرورة او البرهان انما هي لكونها نفس ما في الواقع

وذلك لان هذا القول مخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كان لنسبته خارج
تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء واذ علمت هذا القول يلزم ان لا يكون للضروريات والعلوم
الذي يستنبطه الحكم من البرهان خارج تطابقه فظهر ان المعدوم ثبوت امر للمعدومات
والممتنعات يستدعي ثبوتهما في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر وكون
ثبوت امر لامر فرعا على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يكون لصدق الايجاب مجال لانه لو ثبت ا مثلا
لكان ب ثابتا وهذا الايجاب ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا
الثبوت فيكون ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا لب وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية
وهذه الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم توجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها
في الخارج فيلزم التسلسل المحال لا لما قاله لانا نقول علمك القطعي بهذا مع فرض عدم الذهن والقوة
المدركة لا يستلزم علمك القطعي مع عدم الذهن والقوة المدركة كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم
ولا جوازه لجواز ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض بل نقول هذا
الاحكام انا نعلم الان بديهة ظهور ان نوحا مثلا مقدم على موسى وعيسى عليهما السلام
وان لم يكن فلك وحركة وزمان هو مقدار لها وظاهر ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل
فكذا هنا او لا اصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوى
المدركة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان نكر وجودها وذلك لا يدل على عدمها في الواقع
مناقب الوجود والموضوع فيها فليتفطن ومن هذا اظهر بطلان ما اثبت به القول الاول فان
عدم تصورك العقل الفعال لا يستلزم عدم تعقل العقل الفعال ولا يلزم في الحكم بصدق الحكم تصور
العقل الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر
ومطابق الصادق واما ما بطلت به القول الثاني فلما عرفت من ان تقسيم الكلام الى الخبر
والانشاء لا يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث انها مدلولة له
خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في كون النسبة
خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية لا هي مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية

او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء ومن حيث هي مقتضاة للضرورة او النظر مطابقة
بفتح الباء فهي من الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الامر
باعتبار آخر والا فالنسبة لا يمكن كونها خارجية بمعنى كونها موجودة خارج الذهن واذا ظهر بطلان
جميع ما بني عليه وجوب كون ثبوت المثبت له في الاحكام الايجابية في الخارج ظهر بطلان ما بني عليه
هذا وسيأتي ما يزيد لهذا المقام ايضاحا حيث نتكلم في تحقيق معنى نفس الامر ان شاء الله تعالى ثم ان
من جعل الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدومات في الخارج نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة
اما الوجوه الموجهة فمنها ان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تأثير القدرة في شيء من
الممكنات واللازم باطل ضرورة وتقرير بيان اللزوم ان تأثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية
تنافي المقدورية عند المتكلمين كافة واما في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى
يتصور تعلق القدرة والتأثير به اما عند القائلين بالحال فظاهر واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد
عليه التقسيم كما سيأتي واما في الاتصاف اي اتصاف الماهية بالوجود وهو ايضا باطل لان الاتصاف
منتف في الخارج وان كان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان
ثابتا فيه بالثبوت فكان متصفا بالثبوت فيه وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل محال اذ لا فرق في جريان
براهين ابطال التسلسل بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة فاذا كان الاتصاف
منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق
وما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل من قوله فكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة اي مع
اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار وكون الماهية ثبوتها اوليا غير متعلق
للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا صرفا مما زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول
بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض
للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا لتأثير القدرة فالقول بتحقق مستلزم للاتصاف الموجبة به مع انه
غير معقول كما مر وتقرير الوجه الثاني من الاستدلال هو ان الموجودات منحصرة متناهية باتفاق
من المتكلمين لاجراء برهان امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما

سيأتي مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات
او مثلا وذلك هو مطلق الكون والتحقق في الخارج وهو حاصل في كليهما واعتبارهم كون الوجود
احص ومستمرا فيه لا يعتبر في الثبوت لانا نقول او لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة اجراء
البراهين لا محالة فيلزم جهم القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول
بثبوت اشخاص غير متناهية في العدم لكل حقيقة نوعية والى هذا اشار بقوله ولانحصار الموجود
مع عدم تعقل الزائد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان مناقضة لبعض احكامهم لبعض فلا يرد
انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة فاربع الاول
ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة
النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي
في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم
لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت
وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاكثرة واللاحدوث مثلا فلا نسلم ان المتصف بها
ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود
بالصفات السلبية كما يمتنع اتصاف الموجود بالصفات الوجودية الثاني انه لو كان الذوات
ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للوجوب سوى ذلك فيلزم
وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب المستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته
الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو كذلك
لان ... وعلى هذا الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم الذي هو جزء من
الكل المتناهي متناهيا والجواب انا لا نسلم ان الزائد على الغير بعدد متناه متناه بل الزائد
على المتناهي بعدد المتناهي متناه الرابع ان المعدوم اما مثبت او منفي او اخص منه او اعم
اذ لا تباين للظهور التصادق بمعنى الايجابي صدق كل معدوم منفي ولا نسلم ان المنفي ثابت
وعلى الاخير لم يكن نفيا صرفا والا لما يفرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق

وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل والجواب انه
لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما لبعض افراده ثابتا كالمعدومات
الممكنة ولبعضها منفيا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق ... ولا يصدق ان كل معدوم ثابت
ليلزم كون المنفي ثابتا فهذه الوجوه لم يلتفت اليه المصنف لما ذكرناه والمعتزلة تمسكوا في ثبوت
المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت واما الصغرى فلانه قد يكون معلوما
فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا ومرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد واما الكبرى فلان التميز عند
العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض
والحل اما النقض فاشار اليه المصنف بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم من الاول ثبوت الممتنعات
كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين لتميزها عن البعض وعن الامور
الموجودة مع انها منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من المركبات
الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد ان التميز
يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت
في الذهن فمسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان
وصف ثبوتي لما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا لما مر والجواب انا لا نم كون الامكان ثبوتيا
بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكون ثبوت الموصوف به في العقل كافيا
ولو اقتضى ... الى المركبات الخيالية كما مر ... المنع والنقض ... المصنف بقوله
والامكان اعتباري ... (المسألة الثانية) في الحال ذهب ابو هاشم وتابعوه
من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج
فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال وهي واسطة بين
الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية
ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات كما انها هي
لا يكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا

فلا يكون موجودة فلهذا قيد بالصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة
فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها لا تكون معدومة
لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض
الكاتبي على هذا الحد بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها
حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي
هاشم والا ففي المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه وذهب جمهورهم الى نفي الحال
وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا تعقل من الثبوت الا الوجود
ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفي فلذلك قالوا الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا
لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المصنف بقوله وهو
اي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة وقال صاحب المواقف وبطلانه اي بطلان الحال
بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة
بين النفي والاثبات فان اريد نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات في نفس الامر
الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى آخر اي بان يعني الموجود بما له تحقق ضمانه والمعدوم
بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي متحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات
في المباحث ... انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه
الاول ان الوجود ليس بموجود ولا معدوم لانه لو كان موجودا لزم وجود له ويتسلسل كما مر ولا
بمعدوم والا لاتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المصنف بقوله والوجود لا يرد عليه
القسمة ... الوجود كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود
الشيء لشيء من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون او بنقيضه وانما المتصف بالكون
او بنقيضه والمنقسم اليهما هو شيء من الاشياء ...
لا من حيث هو كون ووجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء اعني هذا
المفهوم الانتزاعي الحاصل في العقل بعد الانتزاع هو شيء وقابل للاتصاف بالوجود

بالوجود والكون مطلقا او في العقل فهو من هذه الحيثية لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا
ولا معدوما فيثبت الحال ومن الحيثية الاولى اعني من حيث انه كون وتحقق الشيء ليس بشيء من الاشياء
ولا يعقل نسبة الوجود او نقيضه اليه ليصح ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يقال
او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث هو وجود الشيء
من الاشياء ولا من شأنه ترد القسمة الى الوجود واللاوجود والاتصاف بهما والحاصل ان الحال
عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم والواسطة بحسب كونها ... والوجود من
حيث هو وجود لا يتصور كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير
قوله ... من ان هذا الجواب تسليم للمدعى واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا
التوهم بان مدار حجتهم على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان
باطلان فتعين الثالث فمدار الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة خالية عن القضية
المعقولة لان كل جزء منها يتوقف على تصور النسبة بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التقسيم
فلم يتم حجتهم بين الوجود ونفيه وان كان حمل الوجود على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى ...
فالمراد ان الوجود لا يرد عليه القسمة المذكورة الاجزاء الثلاثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف
بالواسطة وقد يوجه كلام المصنف ... ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة الثلاثية لكون
القسم الثالث غير محتمل عقلا ... ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون
ثابتا ولا منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايضا بان القسمة المثبتة للحالية
هي القسمة الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ...
الامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشيء بنقيضه
على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج ...
ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد او ثبوت كل منهما متصفا بالآخر
او حمل احدهما على الآخر مواطأة واما ارتفاع احدهما ... بطريان الآخر فليس بمستحيل ...
فثبت ان الوجود موجود بوجود هو عينه وليس الشيء ...

الصحيح الاعلى من الوجه لنفي ... مع اثبات الوجود وهو قوله الاول ان الوجود ليس بموجود ولا معدوم متحقق والحق ...

وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة التي توهمها شارح المقاصد لان في ان الكلي الذي له جزئيات
متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان
جزء من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار المص اليه
بقوله والكلي ثابت ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج
من الاجزاء العقلية لا الخارجية فان نسبة التشخص الى الطبيعة الكلية نسبة الفصل الى الطبيعة
الجنسية فكما ان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية لا الخارجية فكذلك نسبة التشخص الى
الطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والتشخص بالقياس الى الشخص فهذا الانسان فان
الكلي الطبيعي موجود في الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى الموجود الكلي الطبيعي في الخ
ليس انه جزء خارجي للشخص ومتميز فيه عن الجزء الاخر الذي هو التشخص بل كلاهما موجودان
فيه بوجود واحد والعقل يحلله الى طبيعة معروضة والتشخص عارض وكل واحد من العارضية والمعروضية
انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان اردت ان الكلي من حيث هو
جزء للتشخص ليس بموجود في الخارج فمسلم بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم
وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا له وليس كذلك كما عرفت وان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود
اصلا فذلك لا دليل عليه اذ كل ما هو موجود مط لا يلزم ان يكون مشخصا الثالث انه من الاسباب
الحقيقية العرضية كاللونية السواد ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه
جزء من حقيقة السواد ولها جزء اخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالاخر لكن ان قيل منهما
ماهية حقيقية اوجب احتياج بعض الاجزاء الماهية الحقيقية الى البعض [illegible] ان لا يجئ له
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يلزم لو ثبت انحصار اجزاء
السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل الهيئة الاجتماعية جزء اخر قائم بهما ويكون في التئام الماهية
الحقيقية محتاج لبعض اجزائها في الجملة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام
العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه انحصار الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل
مع انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم

فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وقيل عليه انه يجوز ان يكون الاحتياج
بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر به كالجسم بن عمران يتقدم احدهما بالاخر
فاورد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا
لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم لتوقف قيام السخونة على قيام الحركة به
لا محالة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما تحقق الاحتياج
تحقق التركيب الحقيقي وهو ظ بل يرد عليه ان هذا خلاف المص الذي اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض
بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المص ليس الا ان يختص عرض بمحل بتوسط عرض اخر
كما ستحققه ان شاء الله تعالى في المقصد الثاني عند قوله وقد يعتبر الحال الى المحل بتوسط عرض اخر وعلم
ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا الوجه الثالث هو الجواب عن الوجه
الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء وتقريره ههنا ان يقال ان اردت ان جنس السواد لو كان
معدوما في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فمسلم وانما يلزم لو كان السواد في الخارج متقوما بمعنى اللونية
من حيث انها جزء للسواد ممتازة عن قابضية البصر التي هي فصله ليست موجودة في الخارج
بل معدومة فيه ولا يلزم في ذلك وجود طبيعة اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان اردت ان الجنس
معدوم مط فلم بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا في العقل التيام حقيقة السواد
بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التيام حقيقة من الاجزاء العقلية لكونها
منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينها الا بعد الانتزاع او بحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين
ماخذهما واحد كما لا يخفى وكذلك جمعهما شارح المقاصد في وجه واحد واجاب عنه بالجواب المشترك
ومحصله لو تقف فتقرر على الرد الاخير واجاب عنه كلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير
وكذا اشار ان المصنف تفتقا في نقل كلام المص على الاقتصار بيان الوجهين وجعلا
الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده عن سوق الكلام ثم ان الامام الرازي اعترض على
ما يبتنى عليه اصل الجواب من قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان
بان حكم العقل بالتمايز ان طابق الخارج عاد كلام مثبت الحال وان لم يطابق

كان جهلا مركبا لا عبرة به والجواب انه عنه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة
ذهنية هوية عليحدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو صدق الحكم الذهني من الاعتبارات
وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية صورة لهوية عينية عليحدة وليس كذلك وان اريد
ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل
من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى تستلزم ان يكون
هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة
كما سيأتي في تحقيق ذلك ثم اعلم ان المص لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم المنع اراد ان
يشير الى الجواب عنها بطريق النقض الاجمالي فقال ولو نقضوا بالحالية نفسها يعني ان مثبتي
الحال قد نقضوا في هذه الوجوه بالحالية نفسها وبيانه ان الحاصل ادلتكم هو ان الموجودات
مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا معدوم فهو حال وهذا بعينه
وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ويختص كل منها بما به يمتاز عن الاحوال الاخر
فما ليسا بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو محال كقيام العرض بالعرض بلا فرق
ولا معدومين والا لتقوم ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم وهو ايضا محال كتقوم الموجود
بالمعدوم بالضرورة فهما حالان مع ساير الاحوال في الحالية ويمتازان
بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المشهور [illegible]
[illegible] مما يكون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظ ولعل المص لذلك اشار بلفظ قيل وقد نقضوا بالحالية
ثم تبرع فيه الامام الرازي بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى
ولا مستلزم للحال اذ لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها
اشتراكا في حال ليلزم ثبوت الاحوال ورده الملخص على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم
سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا
مع انه ليس بموجود ولا معدوم فالحالية اشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم
مختص بتلك الامور التي تسمونها حالا والاشتراك في الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين

ان القائلين بالحال اجابوا عن هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحالية التماثل والاختلاف
فان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل الثابتة ومنع استحالته والبرهان انما تم
في الامور الموجودة دون الثابتة والمص قد رد البطلان هذين الوجهين بقوله والظاهر عدم
قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف
ضروري فان كل شيئين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر اولا
فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني هما المختلفان فان قيل المراد بالتماثل والاختلاف اصطلاحهم
ولكن انما قلنا في ذلك التماثل والاختلاف باصطلاحهم وهو انما يكون بين موجودين فلا نقض علينا
او النقض بموجب اجراء الدليل بعينه لا مع تغيير اجاب المحقق الشريف بان هذا النقض الملخص ويكفي المشتمل
على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغيير في بعض الوجوه مثلا او نقول المستدل ههنا ليس بما به الاشتراك
وما به الامتياز موجودين لاستحالة تركب الموجود من المعدوم وفي الناقض ليسا موجودين لاستحالة تركب
الموجود من المعدوم وفي الناقض ليسا موجودين لاستحالة تركب ما ليس بموجود ولا معدوم من المعدوم
لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا لملخص الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض واما بطلان الثاني
فلانه لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل سيما برهان التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة
واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل سد ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع
ففيه ان المقصود الحدوث والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان لهم
اثبات الصانع طريق اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سيأتي في موضعه فلا انسداد الا ان يقال
ان المتكلمين من الحكماء ذهبوا الى امتناع امور غير متناهية مط سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة
فيه وعمدتهم في ذلك على برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في
الثبوت اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة وهي
الاحوال انتقض به ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد
عليهم بعض اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال حوادث لا اول لها المسئلة الثانية عشر في تفريع
البطلان في زعم القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المص

بقوله فبطل ما زعموا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر وتباينها واصلاحهم في اثبات صفة الجنس ما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما او وصفه بالجبهية وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم وتتمة الكلام ان المعلل بعزه وتعليل الاختلاف بها وبهذا ان فرعان وهذا فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه منهم ومنها ما هو مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اتصافها بالوجود وعلى هذا صفة الوجود والثالث ان تلك الذوات متفقة في الماهية وانما تختلف بما يكتسب التشخص والامور العارضة فقط فقوله وتباينها عطف على تاثيره اي وانتفاء تباينها والمختلف فيه امور الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد او غير ذلك مما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث ان المعدوم هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان العالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بالصفات كما هو مذهب غيره واما فرعا القول الثاني فاحدهما تقسيمهم الحال الى ما هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال غير معلل كالوجود والسوادية للسواد فانها ليست بصفة في السواد وكذا الوجود للاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان قيل كيف يكون الذوات المعدومة متمايزة بالصفات مع ان تلك الصفات احوال اولا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره وقد اشار الى فرع جزئي له في تقسيمهم تلك الصفات الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها جواهر الى ما يعود الى الجملة اي الجميع وغير ذلك غير ثابتة

البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة التي هي صفة بالفعل كالوجود والى ما يتبع الحدوث بشرط الوجود كالحلول في المحل تكذيب لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود من زمرة الجهالة وواضح فساده وقد ذهب اليهما جمع كثير من العقلاء المتبحرين قصد جماعة من المتأخرين تحصيل شيء لصحة مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني ولم تحسبهم ارادوه حسبانا تياكم البقيني انهم وجدوا امورا يتصور عروض الوجود لها اي بان يكون لها في الخارج فتحقق وجودا وارتفاعها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك كالاعتباريات التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها للموجودة والمعدومة فجعل العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نزاع في المعنى ودنا في التسمية انتهى كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم منه كما قرره صاحب المواقف وغيره للقطع بانه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الكلام في ان يكون ابعد من الوجود من المعدوم لانه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لانهم يجعلونه قد يتجاوز درجة التقرر والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء لموجود وكلونية السواد واما ثالثا فلانه بنا في ما ذكره في تفسير الواسطة من انها المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره اوالكاين في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول هو التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما يجيء سيانا فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لا راوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب مما قال الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا التفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان

بحث الوجود المطلق

بان الماهيات يتصف بالوجود تارة ويتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود وعدم حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا البعض مما يتصف به الموجود كوجود الانسان والايجاد والابوة والعالمية واللونية للسواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يسبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لا راو الموجودات يتصف به بحسب الواقع وبحسب اعتبار العقل اولم يجز على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل وجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منها صفة كانت معدومة قبل الصدور مثل الموجودية والوجود فلا يكون تحققا معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام شرح المقاصد المسئلة الثانية عشر في الوجود المطلق والمقيد ومقابليهما اعلم انك قد عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا بعد اضافته الى ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك الا ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزم اضافته وفرق ما بين المعنيين وكل معنى عرضي في ذاته كالذي يلزم اضافته فلا شك في امكان ان نعقله من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه وماهية بخصوصها وان كان لا بد من اضافته الى شيء ما وماهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود وكون وتحقق للماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود المنسوب والمضاف الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى ماهية ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا محالة وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود وقد يؤخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف الى ماهية مخصوصة كالكتابة او الضحك او غير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره في الاول اذا قصد اثباته للشيء يجعل موضوعا ويجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشيء مخصوص فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر

ان يعتبر تقييد الوجود بشيء مخصوص حتى يكون وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من اضافته الى الشيء ما كما بينا وهذا هو المراد بالوجود المطلق وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره ذلك الشيء يجعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي فيقال الانسان كاتب او موجود كاتبا او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء في نفسه وهو مقابل للوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل لوجوده لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى ماهية مخصوصة فيقال زيد معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عنه شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عنه شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه شيء كالكتابة او لا كاتب او غير كاتب ويقابله العدم المقيد بشيء مخصوص وهذا اعني العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق الذي هو رفعه باعتبار كونه رفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو مقابله ورفعه بان نفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع يرفع عنه الوجود المطلق ويتصف حينئذ بالعدم المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقع وللعدم المطلق الوهمي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق المجامع له ومقابلا اياه ولكن ليس من حيث هو مقابل له لا ان مقابلته له انما هو من حيث كونه رفعا له وكونه رفعا له انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل اللاهيجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع عليه الحكم كان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لكونه متصورا موجودا في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي يتصف المحل بكل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم

ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معاً
وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله وقد يعقلان معاً اى
الوجود والعدم معاً اى مجتمعين فى محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجى وفيه انه كان ينبغى
ان الى بقوله كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه كما لا يقدح كون احد المتقابلين مفروضا
معروضا فى اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايضا فى ذلك فلا فرق بين هذه الصورة والصورة
الاولى لكن الثانية توضيح للاولى واما ما فى الشرح الجديد والحواشى الشريفية فى شرح هذا المقام
من انه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون المطلق
لكن باعتبار التقابل بل غير اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق عارض له
مجتمع معه وباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه فقوله
وقد يعقلان معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور رفعا للوجود اذ لا تميز له
فى نفسه اصلا وتقرير الرد انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه ايضا وهو العدم
المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافى كونه عدما مطلقا فاورد عليه الشارح القوشجى اولاً
فان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستبعدا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة المستحيل
اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانياً فانه لو اجتمع الوجود والعدم فى محل واحد بان يكون موجودا
ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن
حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه واما ثالثاً فانه لو كان معنى قوله قد يعقلان معا
ما ذكره لكان لفظة معا لغوا محضا واقول يمكن ان يكون معنى قول المص لا باعتبار التقابل على
حملها لمعنى انه لو اجتمعا باعتبار التقابل يلزم اجتماع المتقابلين بل معناه انه لو اجتمعا باعتبار
التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم لا يكون ح رفعا للوجود بل عارض له فلا يكون رفعا مطلقا للوجود
فلا يكون عدما مطلقا وعلى هذا لا يرد شىء مما اورده اما الاول والثانى فظ واما الثالث
فلان قوله وقد يعقلان معا اذا كان رفعا للرد المذكور فلا بد من قوله معا اذ ذلك الرد مبنى
على ان يضاف العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا بد من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا يبعد ان يكون

ان يكون قوله وقد يعقلان معا اشارة الى ما ذهب اليه من امكان تعقل كل من مفهومى الوجود والعدم
من دون اضافة والنسبة الى الشىء اصلا فان ذلك وان كان فى الوجود اظهر لكون العدم
يحتاج فى تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود لا يحتاج الى تعقل شىء آخر
فعند تعقل الوجود والعدم معا لا يحتاج الى شىء من الاشياء اصلا فتدبر وقد يؤخذ مقيدا باعتبار
اضافته والنسبة الى الماهية معينة كوجود البصر لزيد ووجود الكتابة للانسان فيقال زيد موجود له البصر
والانسان موجود كاتبا او زيد موجود له البصر والانسان موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك
القيد الذى هو ماهية مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير والكاتب فيقال زيد البصير والانسان
او يضاف لفظة ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو البصر والانسان ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا
اى الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم مثله فى اعتبار التقييد والاضافة الى ماهية بعينها وهو العدم
الذى له عدم الملكة فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودى الذى قيد به الوجود المقيد اعنى الماهية
المخصوصة وقد يشتق لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى
او امى ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذى هو رفع له ومنسوب اليه هو المعروف بتقابل العدم
والملكة ويفتقر ذلك العدم الى الموضوع كافتقار ملكته اليه فان الملكة لما كانت موجودة لغيرها
فذلك الغير هو موضوعها فهى محتاجة لا محالة فى وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد فى ذلك الموضوع من قابلية
لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شىء موضوعا لكل شىء فوجود الملكة لما كان للموضوع قابل
كان عدمها ايضا عن موضوع قابل فهو ليس عدما صرفا بل يعتبر فيه النسبة الى امر وجودى فهو وجودى من
الاعتبار فلا بد من موضوع موجود يقوم ذلك العدم به كما فى الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع
الموجود فى الخارج والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولا يعتبر فى عدم الملكة كون الموضوع
قابلا للملكة وقابلية الشىء للشىء قد يكون بالشخص اعنى ان يكون شخص ذلك الشىء قابلا له وقد يكون
بالنوع اعنى ان يكون شخص ذلك الشىء قابلا له وقد يكون بالنوع اعنى ان يكون نوع ذلك الشىء
قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعنى ان يكون جنس
ذلك الشىء وان كان فى ضمن النوع الآخر قابلا فمثال الاول الامى والاعمى الذى اتم زمان

بصره ومثال الثانى الامى والاعمى الغير البصير ومثال الثالث العقرب مثلا اشار المص
الى هذا بقوله وقد يؤخذ شخصيا او نوعيا وجنسيا ففى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة
فى وقت اتصافه بالعدم كما فى عدم اللحية لمن جاوز حد الامرودية يقال لهما العدم والملكة المشهوران
وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم تكن القابلية فى وقت الاتصاف كما فى عدم اللحية للامرد
يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل
العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى واذا اوجب وسلب حملهما بينهما كان التقابل بينهما على
بين النسبتين تقابل السلب والايجاب مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب او سلب كلاهما
فالنسبتان متنافيتان وليستا بمتقابلتين مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس بلا كاتب
ايضا ان الوجود والملكة اعنى الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا
وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد
لا كاتب او امى كما عرفت وينبغى ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد
غير ما هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص فى الحمل
وعند الاستعمال والاطلاق وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق نوع خاص باعتبار
وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق فى جميع ما ذكرنا فى هذه المسئلة من
الكلام فان الناظرين فى هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو الحق فى هذا المقام المسئلة الثالثة
عشر فى بساطة الوجود وعدم تركبه لان من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء المطلقة واشار
الى الاول بقوله ولا جنس له اى للوجود اذ الوجود كما مر هو تحقق الاشياء وليس من جنس الاشياء حتى
فلا مشاركة له مع الاشياء وجنس الشىء انما هو ما به مشاركة لما مع غيره واشار الى الثانى بقوله
بل هو بسيط اى ليس له اجزاء اصلا لا الجنس الذى هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره مطلقا لان
الجزء مطلقا لا محالة شىء لبعضه كون وتحقق فالوجود انما هو كون ذلك الشىء وتحققه لا هو
ولا ما هو مركب منه ومن غيره لانه ايضا لا محالة شىء وبعضه تحقق والاصل انه لا بد ملاحظة

اى الموضوع م

ملاحظة ان المراد من الوجود وانما هو كون الشىء وتحققه لا امر جزء وراء ذلك يحكم العقل ضرورة
بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فلا يستدل به على ذلك ثم انه لا اعم من الوجود فيتصور كونه جنسا
له ومن ان الوجود كما لا يمكن جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان هو ايضا موجودا فيلزم ان يكون
الشىء عارضا لنفسه او لا يكون له جزء بل انه عارضا وانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا فيلزم
تقدم الشىء على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم الشىء بنقيضه لحصل الغرض منه تنبيها على ذلك فلا يفتقر الى ما فتة فيه
وقد يكون مراد المص بالوجود الموجود ولو كان للموجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما باينه ايضا
فى جواب ما هو لكن ما باين الموجود المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا ثبوت بل هو لا شىء محض فكيف يستقيم
ان يكون جزءه محمولا عليه لا صلا معينا المسئلة الرابعة عشر فى ان الوجود يتكثر بالذات اعنى ان له افراد
فى نفس الامر متكثرة بالذات بحسب تكثر الماهيات ومخالفة كمخالفتها كما هو مذهب الحكماء وعلى ما عرفت
من انه لا ان يتكثر بالحصص بسبب الاضافة الى الماهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك انه لا بد له
لكل ماهية كانت فلها كون يصدر عنها بسببه آثار مخصوصة بتلك الماهية ومباينة للحيثية صدور آثار مخصوصة
اخرى عن الماهية التى يصدر عنها تلك الآثار للماهية التى تصدر عنها هذه الآثار وهذه هى الافراد المتباينة
~~للماهية صدور آثار~~ بالذات للوجود الخاصة فهى من الكونين المخصوصين فى مطلق الكون ولا شك
فى ان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجى بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده
على ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود للماهية فى العقل ليس معناه ان الوجود الذى هو بمعنى الكون كون عقلى
كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشىء موجودا
لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا فى الخارج للماهية فمعنى عروض الوجود للماهية فى الخارج وحكمنا بانه
عارض لها فى العقل بمعنى ان موجودية الوجود للماهية انما هى فى العقل لا فى الخارج فظاهر فرد للوجود
المطلق هو كون الماهية فى الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للماهية وثابت
لها فى العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر للوجود لتحمل
العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للماهية لا يتوقف
على ثبوت الماهية قبل ثبوته لها الا فى العقل ولا يلزم تجرد وذلك ان لا يكون للموجود فرد ثابت

بمعنى ان يكون العقل م
وانما يكون محل العقل م

للمهية في نفس الامر فيندفع الاشكال الذي ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا
متخالفة بالحقيقة وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود
في ما عدا المهية في نفس الامر مطلقا يتوقف على وجود المهية بوجود سابق وثانيهما ان تخصيص كون
وامتيازه من كون آخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى المهية وقد ظهر
مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كلاهما فليتفطن وهذا الذي ذكرنا هو مراد المص بقوله
ويتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي بسبب تكثر الماهيات التي يحمل عليها الوجود
وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد يعني مطلق الكون المشترك
بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتاخر وثانيهما
الاولوية وعدمها كما قال الشيخ في الشفاء من ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف
ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة
والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا العرض من المعلول ولا يعتبره وصفا له الا وقد
انتزع واعتبر فردا آخر وصفا للعلة وينتزعه ويعتبره وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فردا آخر وصفا
للمعلول وذلك هو معنى التقدم والتاخر بالعلية كما سيأتي وايضا لما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل
لا في الخارج كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه ايضا في اعتبار العقل متقدما على صدقه على الفرد
المتاخر بخلاف ما اذا كان المتقدم موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهومه
عليه ايضا متقدما على صدقه على الفرد المتاخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يتجه ان يكون صدق الوجود
على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ممنوع وانما
المسلم اقدمية وجود العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق
واولويته فتفطن وهذا الذي ذكرنا معنى قول المص وهي اي الوجود المطلق بالتشكيك على افرادها
اي على افراد الوجود العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي الماهيات المخصوصة في
قولنا الانسان موجود والفرس موجود والى غير ذلك فهذا التصريح من المص بان للوجود افرادا

افرادا او الحقيقة متى لوحظ عارضة للماهيات في نفس الامر كما اومانا اليه فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود
المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرض بالنسبة اليها اذ ثبت على تقدير كون الافراد
عبارة عن الحصص اي حصة بالاضافة الى الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد عرفنا في مسئلة زيادة الوجود
انه ليس جزءا من الماهيات فليس الوجود جزءا من غيره مطلقا اي لا من الموضوعات كما سبق ولا من افراده
النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع ما سبق وقوله
ولا بالتشكيك على ما ارتضيناه هذا ما تقرر عندي في شرح هذا المقام العويص ولا اظن ان تجد من غيري
ما فيه من مرض **المسئلة الخامسة عشر** في ان الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة
في بيان المعقول الثاني فنقول قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة في اطلاقين من لها احدهما انه
موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية
والحملية والقياس والقضية الى غير ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم المنطق وثانيهما الامور
العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والماهية
والعلية والمعلولية الى غير ذلك كما ياتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان في انهما
معان معقولة تتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها
في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها اعني الموجودات في الذهن فقط
لكن الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها في الذهن على ان يكون التقييد بالوجود في الذهن
داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من المهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها
في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض به بحسب الخارج فان الجنسية عارضة
للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة
الثانية عارضة لموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان
ذلك العروض لا يكون الا حين وجود الموضوعات في الذهن لان حيثية من حيث هي لا تكون
الا في الذهن كما عرفت في مسئلة قيام الوجود بالمهية من حيث هي لا تكون وجود الموضوع
في الذهن قيدا في المعروض وبالجملة ينتزعها العقل من المهية حين وجودها في الذهن لا باعتبار

وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين المعنيين ولذلك تتصف الموضوعات بهذه
الطائفة من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان المهية متصفة بالوجود في الخارج
مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك ترى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول
الثاني ولم يتبين ما هو المراد منه فقد يعرف بالوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه وقريب منه قيل
هو ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولعل المراد ما لا يعقل الا عارضا لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر تصوري ولا يخفى انه لم لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها
وقد يعرف بانها ما ليس بازائها شيء للمعقولات الاولى في الذهن والذي يدخل امرها في الخارج ولا يخفى ان هذا
التعريف اعم من الاول لشموله لجميع الطائفتين دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى ولهذا قد يطلق
ان في المعقول الثاني اصطلاحين فالمتسبب المحققين لتعريفها الموروث من الحكماء هو انها
العوارض العقلية التي لا يكون بازائها شيء في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والحقيقة والشيئية والذاتية
والماهية والعلة والمعلول ونظائرها والمص تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب
وجمهور المتاخرين فسروا ذلك بما يخرج عنها اكثر ما عند القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون
تعقل المعقول الثاني بعد تعقل شيء آخر رعاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها
عنها كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض
الخارجية ولوازم المهية وارادوا بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضاتها لصدق القضية
خارجية فقط فاهي كذلك من المعدود منها يخرج عنها مثل الجزئي والشيء والعلة تكون بهذا
القيد خارجا عنها ايضا فان قولنا زيد الجزئي جزئي وشيء وعلة في الخارج مطلقا وخروج هذه الامور
عنها عرض لجهتم على القدماء لعدهم هذه الامور منها وبعض آخر ارتكبوا التكلفات البعيدة ليندرج
هذه الامور فيها ولم يلتفتوا الى ذلك اختصر على ما اوردنا من كلامه واقول التحقيق في هذا المقام
ان يقال العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون
الخارج ظرفا لوجوده لكن يكون لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه
كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محالة ويكون له ما يحاذي به في الخارج والثاني

وان لم يكن الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له ما يحاذي به في الخارج لان المراد ان يكون
ما يحاذي به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذي به لا ظرفا لنفسه وان لا يكون
الخارج ظرفا للاتصاف به ولا له ما يحاذي به في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف
الثاني والثالث فان عروضهما انما يكون في العقل واما الثاني فظ واما الثالث فلانه لو كان له
عروض في الخارج لكان له ثبوت فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف المفروض فجميعها لا يكون الخارج
ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في الدرجة الثانية من التعقل
لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت له فعروضه يكون ان
تعقل التعقل عروضه العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل كما في العوارض
الذهنية كالكلية اولا كما في ساير الامور الاعتبارية حتى الاضافات فان الابوة انما تعرض لذات الاب
في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج فصلت رعاية وجه التسمية في الجميع ولا حاجة لذلك الى التخصيص بما يكون
منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذي به امر في الخارج فلا خراج المحمولات الذاتية فلانها ليست
باجزاء حقيقية بل انما الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها امر خارج
عن نفس الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الذاتية البسيطة الخارجية كالسواد
مثلا فان هويته في الخارج كما انها اللونية التي هي جنس لها باعتبار وكذا القابضية التي هي فصلها
باعتبار آخر فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية في الاثر
من عد الامور المعدودة منها ما اوردوا عليه ولا حاجة في دفع الى التكلفات اصلا اذا عرفت ذلك فنقول
قول المص والشيئية من المعقولات الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانية اي يكون عروضها
للموضوعات حين كونها معقولة فيكون هي في الدرجة الثانية من التعقل ليست اي الشيئية متاصلة
في الخارج اي موجودة فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجوده وان كان ظرفا للحمل لافادة هذا المعنى لم يكتف
بان يقول وليست في الخارج او ليست متاصلة فتفطن ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على قوله
من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل ثانية ولا يكون متاصلة في الخارج اي لا يكون لها ما
يحاذي في الخارج فيكون هذه الجملة تعني قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فيكون اشارة الى التعريف المعقولات

الثانية لكونه اولى بالطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى بتفسير المراد منه بان الموال من المعقولات واذا لم يكن
للشيئية ما صدق في الوجود فلا شيء مطلق اي الا بشرط خصوصيات الموهبات ثابت في الخارج
والا لزم ثبوت الشيئية فيه بل هي عارض لخصوصيات الموهبات اي في العقل كما هو شان المعقولات الثانية
على ما عرفت واما بيان كون الشيئية المطلقة من المعقولات الثانية فهو انه لو كانت الشيئية المطلقة
ما صدقه في الوجود لكانت بهما في الخارج امر في الاشياء المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات
الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس في شيء منها
امر موجود في الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة انما تنتزعها العقل من الشيء المخصوص اذا
حصل في الذهن بان يجرده العقل عن جميع الخصوصيات فيبقى شيئية مطلقة واما ما قيل في بيانه من انه لو كان
الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية ممتازا عنه بخصوصه فيكون له شيئية
وهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصه غير ذات المشترك فان كل عام يشارك
الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشيء يمتاز عن وجوده
يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون لمطلق الشيئية شيئية اخرى
وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة
في الحيوانية وخالفها بخصوصية فيكون الحيوان حيوان ويتسلسل واما ما زعمه الفاضل [illegible] من ان المراد
من ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع والتفصيل بمفهوم الشيء فان طبائع
الكليات ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى اولا اذ لا يراد ان طبائع
الكليات التي هي المعقولات الاولى موجودة في الخارج عند المحققين بوجود افرادها كما سيأتي
تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها
مساوقة للوجود ومبحوثا عنها هاهنا ولهذا ليس بصدد عد جميع ما هو من المعقولات الثانية بل التنبيه على كل ما
عنه الكونه منها او لعله كما قيل لرفع ما توهم بعض الناس من كون الشيء جنس الاجناس المسالة
السادسة في تمايز الاعدام للشبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات
فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود المطلق فلا شك في تمايزها ايضا اما في الخارج عنده من

من يقول بتحققها فيه واما في حد ذواتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل حصصا
واعتبارية محضة فلا يقول بتمايزها في حد ذواتها لا في الخارج ولا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الماهيات
كما عرفت واما المعدومات التي من جملتها الاعدام فتمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من المتكلمين
قالوا بتمايزها واختاره المصنف وقد يجاب عن الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لما ذكر من وجهين
عليه بوجوه منها ان عدم المعلول المستند الى عدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك
ان عدم الشرط ينافي المشروط وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن العدم الغير المنافي ومنها
ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصحح فعدم الضد
متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلثة اشار المصنف بقوله ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير
اي لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجوده بخلاف
باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود
الضد الآخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلثة لما خالفت مقتضياتها واشتركت الصفات
بان المعدومات والاعدام نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود لان التميز
صفة ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه ان اريد انه ليس التمايز بين
المعدومات بحسب الخارج او ليست المعدومات او الاعدام هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه
لكن التميز لا يستدعي ذلك وان اريد انه ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يبقى كل منها
باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ثم قال صاحب المواقف
والحق ان هذا الخلاف فرع الوجود الذهني اولا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز
لكونها موجودة في الذهن فيتحقق التمايز بالموجود ولم يتصور معدوم مطلق اي معدوم ليس له ثبوت في الوجود
وان لم يكن التمايز لكونها موجودة فيه فبعض المعدومات الصرفة تمايز وامكن ان يتصور ما هو معدوم
مطلق واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز
الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فلا وجه لان يجعل النزاع في التمايز فرع ذلك
انه لما كان التميز عندهم صفة ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز

الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي عدما في نفسها ومن نفاه حكم بعدم
التمايز لعدم الثبوت اصلا فهو فرق لكون غرض المواقف انه كان ينبغي ان يقع النزاع بالعكس لان الامر
هو العكس وفي كلام شارح المقاصد ايماء الى ذلك بل في كلام المواقف ايضا فتدبر قال الشارح ان الحكم بتمايز
الاعدام في التصور فظنه الاعراض بان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين من
الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات حاول الايماء الى التنبيه على الجواب بذكر بعض الاحكام تدل على ان العدم
لا ينافي الوجود باعتبار منه ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم وذلك التصور وجوده في الذهن
ثم نفرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي
هو في نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض
فان قيل معنى عروض العدم للعدم ان يكون ماهية العدم متحققة ويكون عدم قد رفع قائما بها والموضوع
بهما هو زوال ماهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم ورفع لها ولو سلم انه كذلك
عروض لا يعرض لنفس العدم بل جزئي من جزئياته وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق
بين مفهوم العدم وسائر المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال ماهيتها لا بانها يكون متحققة
وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدم كان او غيره الا اتصافه به
وصدقه عليه صدقا وعن الثاني بان الجزئي الي عرض لمفهوم العدم المطلق متصف بكونه عرضه الخ في
ذلك الجزئي نفسه والالم يكن الي عرض متحققا عارضا اللهم الا ان يكون مفهوم العدم عرضي لجزئياته لا ذاتيا
لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي للمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء
كان ذاتيا له او عرضا اذ لو كان اتصاف ذلك الجزئي بالمفهوم الكلي قال الشيخ في منطق الشفاء
ان شيء وجدت فيه طبيعة شيء من الاعراض لو جد فيه طبيع الامور التي توصف بها ذلك العرض
وصفا كليا لا بل يلزم ان يكون جميع الماهيات متصفة بنقائض ماهي متصفة بها مثلا يلزم كون
الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي هو فرد للاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو
سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس فردا له بل هو موصوف به فهو فرد للاحركة بمعنى ما ليس الحركة
لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم عارض لنفسه اعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق

بالتقابل [illegible]

المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه رفعا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اي
على هذا العدم العارض لنفسه باعتبارين مختلفين لثبوت الموضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية
والتقابل وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان
او الوصفان لا يوجدان باعتبارين كما ان الاعتبارين يقتضيان التكثر بحسب الموصوف فيصح
اتصافه بالمتقابلين ولا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل في محل الذات هو المعلل فاجتماع النوعية
والتقابل فيه كجهة ان يكون باعتبارين مختلفين بحسب ذات الموضوع حتى يصح اجتماعهما فيه وذلك
لان العدم المضاف اليه اعني العدم الذهني ضيف اليه الزوال باعتبارين لصحة كونه عدما وثانيا كونه
موجودا في الذهن وظهر كونهما متغايرين بالذات لا محالة فللعدم المضاف لعني زوال العدم يعرض
اعتبارين بحسب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو عدم
وبهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو موجود في الذهن وبهذا الاعتبار
يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه زوالا ورفعا للعدم المضاف اليه عن الذهن فكما ان حيثية
كونه عدما متغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه من الحيثية الاولى من حيث
هو كذلك متغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك ثم ان المصنف لما ذكر ان
عدم المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يتوهم ان الدليل متلازمان ظن ان ليس استناد كل احدهما الى
الآخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة يعني ان التلازم بين الحكمين
لا يمنع جواز كون احد المتلازمين علة للآخر فان العقل يحكم ببداهة بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت
حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد فظهر انه لا يصح استناد
عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول علة لعدم العلة بخلاف العكس وقوله في الذهن رفع توهم
للعلة وان جاز كون عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن بان حصول ارتفاع حركة المفتاح
في الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيستدل بالاول على الثاني كما انه جاز العكس اعني عدم
العلة علة لعدم المعلول في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي هذا الاستدلال اللازم
لكون المذكور برهان إن وهو كالاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس اي عكس هذا الاستدلال وهو

الآخر

وهو الذي ذكره لمي وهو الاستدلال من العلة على المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا تسمى ذلك القياس برهانا لميا وان لم يكن علة له في الخارج بل يكون له علة لكون نسبته له لا ... لا السبب لكنه لا يكون علة في الوجود وله بل يكون معلولا له يسمى برهانا انيا ... في النتيجة ... البرهان الآن يعتبر فيه افادته لليقين ... من حاصل الامر العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني ... لا يحصل له سبب وعلة لا يحصل الا من سببه وعلته لا مطلقا صرح بذلك الشيخ في الشفا

المسئلة السابعة عشر في تعاكس الاعم والاخص

ايجابا وسلبا في العموم والخصوص واليه اشار بقوله والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا اي اثباتا يتعاكس فيها عدما اي سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشارح القول على العموم والخصوص بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فان الاعم وجودا كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا اعدم الاخص وجودا ... لعدم الاخص وجودا ولا يلزم ... الاعم وجودا اذ لان الحمل على ما هو بحسب التحقق كنتائج الكلفة ... الوجود والعدم ... الوجود لعينه والعدم ... وتسلب والتصير لمسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق ... المحقق ... اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق ... بها ولا يتعارف ... ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب ... ايضا حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ... من حمل العموم والخصوص ... بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق

المسئلة الثامنة عشر في عدم الواسطة بين الايجاب والنفي

في كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله وقسمة كل منهما اي الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية اي منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات ولا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير وهو المحتاج اولا وهو الغني واستدل على ... الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية

المسئلة التاسعة عشر في تحصيل المواد الثلث اعني

الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها واشارة الى ابراهيمها وبيان اعتبار ما يجب

بحسب الذات ويحسب الغير وما يتعلق بذلك وهذه كيفية هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهها باعتبار ... بحسب ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيره للموضوع والامتناع هو استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع والامكان هو لا ضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الامور العامة لكن باعتبارها في قضايا محمولاتها الوجود او العدم لا غير وزعم صاحب الموقف ان المبحوث عنها ههنا غير المبحوث عنها في المنطق فرق ... ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا فمرادنا ... الكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها واعترض عليه شارح المقاصد بان اراد كونها واجبة لذوات اللوازم فالملازمة ممنوعة ... الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج ... الى جزء فان قيل ليس بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ... ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه هذا الصدق ... عليه ذلك ... والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ... ويثبت له الصدق ... وكون ذلك الا كتب العبارة انتهى ... شرح المقاصد الموقف كلام ... بانه ... ان اراد ... المبحوث عنه في هذا الفن اخص من جهات القضايا لا عينها والا لكانت لوازم الماهيات من قبيل الوجوب الذي يبحث عنه وليست كذا وهذا البينة ما صرح بصاحب الموقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل والامتناع الامكان وهو غير الوجوب الذاتي ... من الوجوب الذاتي هو وجوب الوجود ... لا وجوب الحمل لذاته ... لا يرد ان الزوجية مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ... القول انه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة ومع ذلك لا يكفي ... الشرح القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فلا اختلاف في المعنى بسبب اختلاف المحمول لا اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته ... رسم هذا المعنى بعينه في المحمول ...

هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى ان مراد صاحب الموقف من قوله لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها هو لكانت الماهيات واجبة لاجل وجوب اللوازم لها فليتدبر ولذا ... في الامور العامة واذا حمل الوجود كقولنا الانسان موجود وبهذا الوجود المحمول يتبين وجود الشيء في نفسه ويسمى ذلك القضية البسيطة ويسئل عنه بهل البسيطة او جعل رابطا كقولنا الانسان كاتب فان معناه ان الانسان يوجد كاتبا كما عرفته وهذا الوجود الذي هو وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى ذلك القضية مركبا ويسئل عنه بهل المركبة فان قيل فمن حمل الوجود للانسان باعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر قلنا انما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت الشيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقديرين اي تقدير حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين الموضوع والمحمول نسبة لا تخلو عن كيفية بحسب نفس الامر يسمى مادة وعن كيفية في التعقل التعقل تسمى جهة واليه اشار بقوله تثبت هو اي النسبة في نفسها اي في نفس تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل او التلفظ فالمراد ثلث كيفيات ثبتت في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها كذلك وجهات في التعقل اي وتثبت جهات ثلث في التعقل اي الصورة العقلية التي تجعل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت مرافقة لتلك الكيفيات وحيث يكون ... غير مطابقة للمادة ... حاصله وثلث كيفيات يسمى بالمواد اذا اعتبرت في نفس الامر ويسمى بالجهات اذا اعتبرت في التعقل فيبعد عن التوجيه ومع ذلك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة والمادة كنتائج الاكتساب ... وكذا بان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة فتكون مخالفة للجهة بكون المادة مستقلة بصورة غير مطابقة وقد يكون ... على هذا الحكم بان كون الكيفية في النفس الامرية اذا عقلت جهة لا تقتضي كون الجهة منحصرة فيها ولا يتاتى كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم تكن مطابقة للواقع جهة الا ... لم يتعرض لذلك ولم يفصل الجهة كما لم يتعرض للجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن آخر وليس المقصود ههنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد وفي التعقل جهات في التعقل فان هذا القدر كاف ههنا هذا اقتضاه المصنف في شرح الاشارات

الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابق المادة ام لا ... وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور من نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المثبت وله للوجوب والامكان الخاص ... الامر التي هي الجهة دالة ... عكس المواد والجهات على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان فالامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة المعروضة له والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة المعروضة وكذا العدم اي وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تثبت مواد وجهات ... لا يخفى انه اذا حمل الوجود رابطة يكون القضية موجبة واذا حمل العدم رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما غيرهما فاذا حمل احدهما يحتمل ان في حمل الوجود والعدم لا يغني عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي ان يشك احد في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلابد بينهما من رابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في ذلك ... البطلان وفي شرح المقاصد المحققون على ان في كل قضية الوجود والعدم رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها ام لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد وجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ويوجد معدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبارات ان يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة ... وعندهم تردد في ان المعتبر في المادة هو الرابطة الايجابية فقط بل يكون المادة هي كيفية نسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابية والسلبية حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفا اعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا الذي يجب بيانه ولم يكن ... انه كيف هو ولا الذي يكون في كل نسبة الى الموضوع

بل الحال التي للمحمول عند الموضوع آي النسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوام هما يسمى مادة فاذا ان كان الحال
ان المحمول بدوم وجب صدق الايجابية فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم وجب كذب الايجابية ويسمى
مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب
والسلب فان القضية السالبة توصف بجهة وهي الحال ليست موافقة للمحمول حتى عند الايجاب عند الامور
المذكورة وان لم يكن اوجب ذلك في الانسان الكتاب المحمول في القضية او ما ينبه اليه كانت موجبة او سالبة
ثم ان تكون النسبة الى الموضوع نسبة ضرورية الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا حيوان او دائما ليس بحيوان
او نسبة ما ليس بضرورية الوجود ولا العدم مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضرورية
العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او ليس بحجر فحج مواد القضايا هي هذه مادة وجوب ومادة ممكنة
ومادة ممتنعة انتهى وقد يتوهم كون كلام المصنف في الفاكف وليس كذلك فان مبناه على ما قيل ان المراد لثبت
ثابتة في القضايا الموجبة وفي السالبة وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كيفية لنسبة الايجابية وفي السالبة كيفية
لنسبة السلبية بل الصدق وكذا اذا كان المراد مطلق كيفية لنسبة الايجابية كما ذكره الشيخ في الاشارات

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بالضرورة النسبة ولا تتوقف كالحروف لا يوجد كالتنبير للمحرك بل يكون كالكتابة للكاتب ان [illegible]
فهذا الامكان يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان
الممكن بهذا المعنى اقرب الى الحاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب [illegible] فيه بكتابة لان الطبيعة الانسانية متساوية
النسبة الى الامور الكتابية لا وجودا ولا عدما [illegible] وان اتفق [illegible] الجهتين ولم يقبل وهو الخص من الاولين
لان الاخص والاعم هنا الذي هو الاول على معنى واحد [illegible] اخرينا والامر الآخر انما اذا قال حرها
[illegible] الآخر [illegible] اللفظ فانه لا يقال انه خص من الآخر [illegible] بالنسبة الى الاستقبال قال
في الكتاب [illegible] ممكن [illegible] منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الكتاب [illegible] الشيء
في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضروري
الوجود في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن [illegible] المصنف في شرحه وهذا معنى رابع للامكان وهو ان
الاستقبال وانما اعتبره لكونه غيب الى الافراد [illegible] من الامور الممكنة اما موجود او معدوم فيكون [illegible]
من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف للممكن الا ما يسب الى المستقبل
من الممكنات التي لا يعرف [illegible] لا يكون موجودة اذ ذاك [illegible] ان لا يكون [illegible] ان يكون [illegible] الممكن ممكنا
بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولى [illegible] على ما يتعين [illegible] طرفيه الضرورة كالكسوف
فلا يكون ممكنا [illegible] منه ان الاستقبال ليس ظرفا بل ظرف للوجود والعدم [illegible] الامكان [illegible]
وان عدم نفي الوجود [illegible] في الاستقبال [illegible] الامكان انما هو بحسب [illegible]
نفس الامر [illegible] الامر من حيث وجوب [illegible] الحوادث الى العلل [illegible]
[illegible] الى الاستقبال [illegible] الوجود
ممكن في زمان الاستقبال المعدوم في الحال لان [illegible] اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بالشرط
المحمول فلا يكون ممكنا [illegible] الوجود في الحال [illegible] في الاستقبال [illegible]
[illegible] في الحال [illegible] ضرورة الوجود [illegible] في الحال [illegible] لا يكون ضروريا
العدم [illegible] ان يكون في الحال موجودا او معدوما [illegible] المصنف بقوله ولا بشرط العدم
في الحال والا لاجتمع النقيضان [illegible] في الكتاب [illegible] بشرط [illegible] يكون معدوما في الحال [illegible]

بشرطه لا يتغير [illegible] اذا حصل موجودا [illegible] الضرورة الوجود [illegible] انه اذا كان موجودا [illegible]
معدوما [illegible] الضرورة العدم [illegible] انتهى [illegible] الامكان [illegible]
الاستقبال امكان حدوث الوجود [illegible] في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث
العدم [illegible] اشتراط الوجود في الحال [illegible] الامكان الاستقبالي في جانب العدم [illegible] امكان [illegible]
[illegible] الوجود في الحال [illegible] الامكان الاستقبالي انما يعتبر
[illegible] الوجود والعدم [illegible] الممكن [illegible] الوجود والامكان الاستقبالي [illegible] العدم [illegible]
بالعدم في الحال [illegible] بالوجود وذلك لان المقصود اعتبار الامكان الاستقبالي [illegible] الممكن [illegible]
عن جميع الضروريات [illegible] المسألة العشرون في ان الوجوب والامتناع
والامكان امور اعتبارية [illegible] في الوجود [illegible] والثلث اعتبارية [illegible]
الثلثة [illegible] الادل [illegible] الى [illegible] لصدقها على المعدوم [illegible]
الثلثة لصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن
عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم [illegible]
اتصاف المعدوم بالموجود [illegible] ان يكون لبعض افراد طبيعة واحدة موجودا او [illegible]
تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة [illegible] على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار [illegible]
على الافراد المعدومة يكون معدومة [illegible] فان لبعض افراده موجود ولبعض افراده معدوم [illegible]
[illegible] على الجميع [illegible] على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة
يكون معدومة ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالموجود ولا يكون تلك الطبيعة معدومة [illegible]
الطبيعة [illegible] باعتبار الافراد الموجودة [illegible] وباعتبار الافراد المعدومة غير [illegible]
ضرورة امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة [illegible] في الصورة الاولى موجودة
وفي الصورة الثانية معدومة [illegible] كل ما كان [illegible] الوجود [illegible] اتصاف شيء به [illegible]
انما يكون بوجوده فيه وجودا [illegible] اتصاف المعدومات بالامكان والوجوب [illegible]
الامور [illegible] في الاعيان [illegible] الوجود [illegible] بالخصوصيات [illegible]

[illegible] عن [illegible] هذه الامور [illegible] بقوله [illegible] فان قيل [illegible] ان يكون الوجوب [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] موجودا في الاعيان والوجوب [illegible]
ان يكون وجوب الوجوب [illegible] اختلاف الطبيعة الواحدة بالتأصل وعدمه [illegible]
ان جواز كون الشيء [illegible] انما هو على تقدير [illegible] في وجوه [illegible]
الممكنات [illegible] الكلام في الوجوب [illegible] بكيفية [illegible] فلا يتصور [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible]
ويكون اتصاف [illegible] الوجوب [illegible] بالامكان [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] الحدوث في الحادث [illegible]
[illegible] الامتناع بل في الوجوب [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الوجوب [illegible]
الوجوب [illegible] الملازمة [illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] ممكن والوجوب [illegible] الواجب [illegible]
ممكن [illegible] ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن [illegible] الممكن فان قيل [illegible]
في نفسه [illegible] الواجب من حيث هو واجب [illegible]
[illegible] الممكن [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] اتصاف المعروف [illegible] كون الواجب من حيث هو واجب ممكنا [illegible]
[illegible] لا يلزم من ذلك جواز
زوال الوجوب عن الذات [illegible] الوجوب [illegible]
فيمتنع زوال [illegible] عن الذات [illegible] بسبب امتناع زوال علته [illegible]
عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية [illegible] الامور العينية اذا كانت [illegible]
لا يمكن اتصاف [illegible] الموجود [illegible] الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت [illegible]

[illegible] على الوجوب بالوجوب والوجود [illegible] فيلزم ان يكون للوجوب [illegible] وتقدم الوجوب على نفسه
[illegible] الاول [illegible] امتناع [illegible] وان لا يكون الوجوب [illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] الكلام الى ذلك الوجوب [illegible] فان قيل الوجوب ممكن [illegible]
[illegible] يكون الوجوب محتاجا اليه [illegible] اذا كان الوجوب اعتبار [illegible]
[illegible] الواجب [illegible]
[illegible] المعدوم الممتنع [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] الصفات [illegible]
[illegible] الضرورة [illegible] الامتناع [illegible] الامتناع [illegible] الممكن
لان الامتناع اذا كان [illegible] الوجود في الخارج يكون ممكنا [illegible] الضرورة [illegible]
[illegible] موصوفا ممكنا [illegible] الضرورة [illegible] بالامتناع هو الممتنع [illegible]
[illegible] الممتنع فهذا الدليل يبطل [illegible] امتناع الوجود [illegible] امتناع [illegible]
[illegible] المشترك [illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible]
[illegible] بعض افراده [illegible] الامتناع [illegible]
[illegible] المشترك [illegible] المراد [illegible] امتناع الوجود وامتناع العدم
[illegible] فيه وجوب [illegible] المراد امتناع الوجود [illegible]
الامكان [illegible] الوجود [illegible] امتناع الوجود [illegible]
امتناع العدم [illegible] الامتناع [illegible]
[illegible] الامتناع [illegible] وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف [illegible] المراد [illegible]
الامتناع وجودا [illegible] موجودا في الخارج [illegible] الوجود [illegible]
وان اراد [illegible] الممتنع بالامكان [illegible] الاول [illegible]
[illegible] وجود الموصوف لم يكن هذا [illegible] الاول [illegible] الممكن [illegible]

ما شار اليه بقوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح يكون صفة
ثبوتية فتحتاج الى وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشى ما لم يكن وجوده في نفسه
من جهة ولم يستحل الى الجهة الوجوب فبقى الوجوب سابق على الوجود بالبرهان لان ايجاب الشى لوجوده يستتبع
وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال امكن فوجب فوجد والصفة العينية الثبوتية يستحيل ان يتقدم
على وجود موصوفها فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا وعلم انه لا حاجة في هذا الى ...
في الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيقال لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره
عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية
عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والنسبة والعرضية ونظائرها ...
في كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا والفرق بين نفي الامكان و الامكان

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

من طرفان الى ثبت على الوجوب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب فمن الفرق بين ان يكون الاول الذاتي
عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاء لهما فلا بد الوجوب الغيري الذي هو اقتضاء الغير لا اصحابها للذات
بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان جوهرهما اقتضاء الذات الوجود دائما او على العدم والا فاقتضاء
الذات العدم دائما على الوجود فيمكنه فيان اقتضاء الغير لمساواتهما بالنظر الى الذات لان لمساواتهما
جواز زوال كل منهما على الذات مع اقتضاء الذات اياه دائما على زواله وهما بالذات لا يجوز زواله بالغير
ويرد على الاول ان يكون اعتبار الغير لو انا حصول الامكان حيث قطع النظر عن حصول الغير فان قلت
حصول الامكان للذات بالذات مشروط على انتفاء الغير واو وجود الغير [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المسئلة الثالثة في الحركة

[illegible]

ان سهولة عدمها بالنظر الى غيره لا يقتضي اولوية لذاتها وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود
اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى بها الا انه لم يتوقف وبها ايضا نظر لان تلك
الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان
والصوت ومنافاتها لدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى ضعفه لان الوجود غير البقاء [illegible]
[illegible] تلك الاشياء لا يقتضيها التقضي والتجدد وغير قابلية للبقاء قال شارح المقاصد والحق [illegible]
النظر الصائب ان اريد باولوية الوجود والعدم ترجيحا بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب [illegible]
فبطلانه ضروري لانه ح يكون واجبا او ممتنعا فان قيل [illegible] وقوع الطرف الآخر
بترجيح فاعلي قلنا يتوقف وقوع الطرف الاول الى عدم المرجح الآخر وان اريد بالاولوية كونه اقرب
الى الوقوع [illegible]
اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوقوع
ليلزم كونه واجبا او ممتنعا [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

المسئلة الرابعة عشر

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

... [illegible]

المسألة السادسة والعشرون في تقسيم الوجود ... القديم والحدوث ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادث اى لما ذا قلت انها متقدمة عليه

هذا فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان اى لما ذا

تقدم عليه ولوفتش ... بان انقطع السوال عنه قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان

المعتبر فى لفظ مفهوم امس وكذا التاخر فى مفهوم لفظ اليوم والا لم انقطاع السوال بل على عدم ... فى الاثبات ... ان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان وكذا اليوم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في ان جهرها بعينه وموجب للمتأخر دون الآخر فبلا فرق بين الملاك التقدم في الزمان ما هو ملاك النسبة عوارضه
فان ما بين الا المبدأ المحدود له تلك النسبة وليست للتالية التي ليس بموجود بعد ولا يكون للتالية الا اذا
ومكانت لسابقة وتقضت من تقضيه دفعه لكونها اي النسبة القارة فالسابق الا المبدأ المحدود له تلك
النسبة الا المبدأ المحدود وليست للتالية التي هو موجود معه ولا يكون للتالية الا وهي موجودة بعد
الموجود معه هذا وقبل الملاك في الزماني هو الوجود بتمامه في الطبعي فان قلت قول الشيخ في مثال التقدم
بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فتحرك
باختيار الرئيس ليس ما ينبغي فان ذلك اخراج الى التقدم بالشرف الحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي
ان يقول ان للاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع منه للمرؤوس الا يقضي منه قلت غرضه بيان جريان ماهية التقدم
وهو اصل الاختيار وما فطرا ان اختيار المرؤوس وهو اختيار الذي ليقتضي من اختيار الرئيس وهو اختيار الفضل
واما كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤوس وتحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف
ايضا وهو ظاهر فان قلت قد ظن ان ههنا قسما سادسا للتقدم على راي الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية
كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على الماهية فان حاجة
الماهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور ولكن ان
الماهية في وجوب الوجود لا تحتاج الا الى الفاعل الذي هو علة الصدور ولكنها في تحصيل القوام تحتاج الى الاجزاء
في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل في الصدور ولذلك لكنها ان الماهية في وجوب الوجود
تحتاج الى الفاعل الذي التي هي العلة القوابية لحصول القوام بها فيه التقدم في هذا القسم فان القوام
حاصل للجزء وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء قبل ذلك قلت نعم وهذا ظاهر من كلام الشيخ
في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده وذلك
ان تعتبر ذلك في المثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث
وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه
ليست هي علة تقوم مثلثية ويكون جزءا من حدها انتهى وقد يقال لبعض الاعاظم ان تقرر ذلك على
وجه لا يكون حاجة الماهية في التحصيل اليها فوائد البحث قالت لما حاجتها في ان يتقوا لها وجود فان الى الفاعل

الفاعل ليس الا نفس الماهية والوجود بتبرع في التعقل وليس للفاعل تاثير جوهري في الماهية المركبة [illegible] اجزائها
بل افادة الماهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس له الا الافاضة لما هي قبله في افادة جميع الاجزاء حاجتها في افادة
الوجود وانظر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقدم الماهية وفصليها مقدمة على مرتبة الوجود كما هو راي المحقق الدواني
ام بالعكس كما هو راي سيد المدققين لا يرجع الا طائل بهذا التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ان ذكرت
انما هو بحسب الوجود في الخارج وكون الماهية واقعة فيه وكلامنا انما هو في نفس الماهية ماخوذة باعتبارها في حد ذاتها
مع قطع النظر عن الوجودين وكذلك في صحة هذا الاعتبار فانه الذي جعلوا اللوازم التي تلزم الماهية بحسبه مسماة باللوازم
الذهنية ولوازم الوجود الخارجي فتحقق الماهية بهذا الاعتبار سبق فيتحقق بها جوهر اما لا محالة فيها الذي يحتاج الى
هذا الاحتياج في الوجود وليس ههنا اعتبار للوجود مطلقا وبهذا يظهر ان النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم
الماهية ولوازمها على مرتبة الوجود وتقدمها بالطبع بل بالماهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل الماهية والتعبير بالفضل
والتوزع انما هو بصيغة العبارة فلا يرد ان المراد من الوجود ليس سوى توزع الماهية وفصليها فلا تعقل ولا يلزم ان يكون
الماهية على هذا يكون ان يقال من ان التقدم بالطبع والماهية فلا ينافي في عدم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم
بالطبع ثم ان التقدم بالماهية ايضا داخل في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لملاقة ذاتية فيكون اقسام
ثلثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالماهية وملاك التقدم في هذه الثلثة هو الوجود وعارضه الذي
هو الوجوب ومورده الذي هو نفس الماهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومترتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر
فاذا جعل كل واحد منها مناط التقدم حصلت الانواع الثلثة من التقدم لا محالة ثم ان ما قاله المصنف في تقدم الجنس على النوع من
الجنس متقدم على نوعه لا لكونه جزءا له لكي ان يقدم عليه تقدما بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل عليه فلا يكون
جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة له وهو ظاهر ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية
او حسية اذ جنس الشيء ليس يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فلو لكونه عاما ممكنا ان يوجد
ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع آخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة
فالظاهر ان مراده ان يكون فوقه جنس الا لكونه اشرف من نوعه فلو لكونه عاما
ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص من نوع آخر من التقدم سوى الخمسة
فالظاهر ان مراده هو التقدم بالماهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته حيث لا يمكن تحقق

نوع آخر من التقدم فيه هو بالذي يكون ان التقدم بالماهية اسم للتقدم بالطبع اذا اطلق في جزء الماهية لان المتقدم ههنا
متقدم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد
ليس الشيء ولان هذا التفصيل صحيح في ان الملاك ههنا هو تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا
لقسم وجعله في التقدم بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم ان ههنا قسما سابعا
سماه التقدم الدهري والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في الواقع بخلاف التقدم بالعلية فان التقدم بحسب
وجوب الوجود في المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب التقدم الدهري له الوجوب في متن الدهر والواقع وليس للمتأخر
للمتأخر بحسبه وليس للمتأخر حال كسبه الا وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية وليس
الوجوب للمتأخر الا وهو حاصل للمتقدم فذلك نسبة الحكمي قلت يمكن ان يقال ان ذلك ليس سوى التقدم بالعلية فان كون
التقدم بالعلية بحسب الوجوب في المرتبة العقلية ليس ان المتقدم والمتأخر او وجودهما ليس الا في العقل بل معناه
كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف سائر التقدمات سواء كان للمتقدم والمتأخر بحالهما متقدم ومتأخر
ورتبت منهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين المركبين بالكسر من جنس [illegible]
كحركتي اليد والمفتاح او لا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه من جهة كونه معلولا
لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه من جهة كونه علة فالحكم بالتقدم في المثالين انما هو للعقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان
العقل يحكم ان حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب التقدم الذهني وكذا في الواجب بالقياس الى العقل
الاول فان تمسك به في نفي التقدم العلي للواجب ليثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع
حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه على هذا وتحفظ الامر في
بين المضافين في ان اجمع لها ذكر ان السبق يقول بالتشكيك على انواعه اراد ان هذا ان التأخر ايضا متقول به
بين انواعه بنفس التشكيك لحصل بين انواع السبق ليتبين ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظة بين
من انواع التأخر التي هما متضايفان لذلك النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق بالرتبة اولى
على ما ذكرنا بالسبق من السبق بالشرف كان التأخر بالرتبة ايضا اولى من التأخر بالشرف وهكذا في سائر انواع السبق
فقوله المصنف بين المتضايفين متعلق بقوله تحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة [illegible]
ابها ملتة في انواع السبق اي بين النوعين من انواعه وحيث وجه التفاوت ايضا متوالية بالسبق على ان

مثلا فان العقل الاول

على ما قسمه انتم منسبة اي منسوبة الى السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات والتقدم ذاتي
لعارض زماني او مكاني والاقرب ما هو الكلام نظرا الى ما ذكرنا انه مراد كلام الشيخ من ان جميع الطبائع فيه التقدم يعني
ان يعتبر تواما مبدأ محدود او مجهول كالمبدأ المحدود فانما يعتبر فيه المبدأ المحدود وانما يعتبر ذلك لعارض زماني او مكاني اولا
كلام من الزماني والمكاني هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود ونهاية شيئية بالحقيقة وما يعتبر فيه كالمبدأ المحدود وانما يعتبر
فيه ذلك لعارض من زماني او مكاني هو المبدأ المجهول كالمبدأ المحدود وحينئذ يكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام الخمسة
للسبق على راي الحكماء دون القسم السادس الذي اعتبره المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار
لعارض زماني ولا فرع من الحادث السابق وقسمه على الاقسام الحكمي القديم والحدوث فمنها والقدم والحدوث
الحقيقيان او الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اي لكي يجب ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما
في زمان ولا التسلسل لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا علو عنهما لكونهما ايجابا وسلبا فيكون هو ايضا على التقدير بن
في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه ان لا يلزم من فرض حدوث الزمان تقدم عدمه عليه تقدما زمانيا وكذا الحدوث
الزماني متحقق على ما عرفت ان معنى الحدوث الزماني على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية الوجود بالعدم
وما فسره به الامام الرازي وغيره من احتياج الشيء في وجوده الى غيره فراجع اليه اذ الحدوث هو معنى كان يعتبر
في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور وحدوثا بل ما يلزم من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فيتحقق
الحدوث الذاتي بهذا المعنى ظاهر مكشوف اذ لا شبهة في حاجة الكل الى الموجود الا العلة وهذا هو مراد المصنف ولهذا المراد
بانه واما الحدوث الذاتي على مصطلح الفلاسفة هو المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه ايضا بان يبقى العدم الذاتي
للممكن على وجوده من حيث السبق فيهما سبق بالطبع لان وجود الممكن على الغير متوقف على عدمه الذاتي اولا عدمه الذاتي
كان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وما قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم ان لا يتحقق الا
الماهية البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما ترى فجوابه ان العدم الذاتي كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة
مأخوذ من جانب المعلول فلا تقدح في بساطة العلة وهذا ما هو ذلك في ساير المواد ومنها التقدم بالماهية الذي حققناه
ان قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهذا الذي قد نقل الشيخ في بيانه ان المعلول في نفسه ان يكون ليس وله
من علته ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عنده الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون
عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا الكلام منصوص الشيخ من التقدم بالذات ههنا

هو التقدم بالماهية لان التقدم بالذات على ما يظهر من هذا التحديد اذ التقدم بالذات حاصل في كل ما [illegible]

حاصل بالذات فيتحقق هناك ملاك التقدم بالماهية [illegible] تقدم بالذات على [illegible]

[illegible] لكنه مستلزم للارتفاع [illegible] ارتفاع بالذات [illegible] ارتفاع [illegible]

لا بيان التقدم بالعلية [illegible] اورده المحقق [illegible] في حاشية الشرح القديم [illegible]

اذا كان ارتفاع [illegible] ارتفاع [illegible] ان ارتفاع [illegible]

[illegible] ان الالتزام [illegible] ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم

او [illegible] المقابل للوجود [illegible] ان يكون موجودا [illegible]

[illegible] ان غرض الشيخ بيان تقدم [illegible]

[illegible] المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه [illegible]

[illegible] في الخارج [illegible]

من المتكلمين ان القدم [illegible] عدم المسبوقية [illegible]

موجودا [illegible] ان كان زمانيا اذ لا يكون [illegible] القدم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الشيء او غيره الى آخر الدليل واعترض عليه شارح التلويحات بأن المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق
فالاتصاف بشيء يعني اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف ويجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف
واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى العلة فثبت الواجب لما وجب اتصافه بالوجود وعلم بجواز ان لا يتصف
لم يحتج الى العلة واقول هذا غلط عظيم فان الشيء اذا كان واجبا بالذات لا يحتاج الى العلة لا اذا
كان واجبا بغيره والاتصاف به لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعني بذات الاتصاف بل لو كان كان
واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة للاتصاف فيرجع الامر الى ما هو مقصود المستدل
[illegible]
يكون صفة لسبب الصفة او من قبيل الفصل للماهية ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عن الوجود وقبل الوجود ومعطي الوجود كيف يصادفه بالوجود وقبل عطائه وذلك ظ وان قرر بان المقبول لكونه
موجودا يتوقف على وجود القابل فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج
انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك لانه ليس صفة
موجودة في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما سيأتي والاولى ان القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا
عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والمهية اذا كانت في الخارج لا يكون منفكة عن الوجود والا لكان موجودا في الوجود
الخارجي وكذلك الوجود العقلي بل الوجود مطلقا [illegible] الخارجي والعقلي انما يقبله المهية في العقل لكن لا بان
يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل وجود عقلي له بل بان يكون العقل من شأنه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدمه [illegible] فتقابل الصفة العقلية التي تقدمه عليها
في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت
عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا
لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يكون [illegible] ان فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدمها الا في العقل بالضرورة
[illegible] كلام المص في شرح الاشارات ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون
علة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهم [illegible] من ان الاتصاف اذا كان امرا
عقليا فلا يوقف المهية [illegible] تلك الصفة لم يلزم كونها علة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها علة لصفة عقلية كما انه
لصفة عقلية [illegible] الفرق انتهى والفرق ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل لوجودها [illegible] لنفسها الا لوجودها

تفريع تكميلي اعلم انه مما تعرض هذا الدليل الذي هو عمدة [illegible] على كون الوجود عين [illegible]
سيما المص في شرح الاشارات وغيره انما هو حقيقة [illegible] فرد خاص من الوجود قايم بذاته ممتاز عن ساير الوجودات
بنفس ذاته وبكونه مبدأ للكل [illegible] ممتاز عن المهيات بكونه وجودا خاصا بخلاف ساير المهيات
فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا ليس له [illegible] وحقيقة [illegible] بها سائر الممكنات فلا يحتاج الا [illegible]
في [illegible] الثانية [illegible] بسيطة غير مركبة من اجزاء خارجية كما مر في [illegible] الاولى
ولا مهية ووجود كما مر في المقدمة الثالثة ولا من اجزاء عقلية [illegible] فليس له جنس [illegible] فيحتاج الى الفصل
والى الاجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود الخارجي [illegible] فكل مركب من الاجزاء [illegible]

من الاجزاء العقلية [illegible] وجود وغير مهية فليس [illegible] وقد ثبت ان وجود الواجب عين مهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء
العقلية مطلقا وايضا قد عرفت ان مهيته [illegible] وقد ثبت ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا
هذا فان قلت قد قال الشيخ في الاشارات لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان
الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود [illegible] في المعنى ولا في الكم
قال المصنف في شرح [illegible] نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود وجه [illegible] وسيفصل [illegible]
في الفصول التالية [illegible] الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب كالتام للمركبات وقد يكون عن اجزاء
اصل يتقدم المركب [illegible] السرير وجزء آخر [illegible] فيحصل المركب مع [illegible] كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق
متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما يحصل الاجزاء [illegible] وقد يكون بحسب المعنى
كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب المهية كما للنوع الى الجنس والفصل والكل واحد من المركب المنقسم
والاول [illegible] ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما كيب [illegible] من الشيء [illegible] بالكل
وتقريرها في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء [illegible] منها واجب الوجود
ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من المتأخر او كان واجب الوجود [illegible] غير الوجود الواجب
اتصفت تلك المهية بوجوب الوجود كالمركب من المتأخر او كان واجب الوجود [illegible]
فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف [illegible] بذلك [illegible] من اجزائه [illegible]
المهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له [illegible]
واجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء [illegible] انتهى [illegible]
الكلام مريح في ان [illegible] الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مطلقا بل يثبت [illegible] الثالثة ايضا
فكيف حكمت سابقا انه مختص بنفي التركيب من الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع
المقدمة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب [illegible] هو مركب فهو في مهيته ممكن [illegible]
في الجملة سواء كان حاجته في الوجود او في التقوم وقصده الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم [illegible]
يتبع الحاجة مطلقا ما لم تنتبه الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول
التالية وما [illegible] التفصيل [illegible] جميع [illegible] المركب [illegible] الحاجة في الوجود وبخلاف التركيب من الاجزاء

العقلية فانه [illegible] ذكرنا وما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض ههنا هو نفي الامكان والحاجة في المهية
كلام المصنف في الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل كل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار
الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة [illegible] الواجب
من اجزاء وذلك المركب يمتنع ان يكون [illegible] البرهان [illegible] ان يكون [illegible] وذلك [illegible]
يكون غير مركب فظهر ان هذه المسئلة [illegible] مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال اقول المطلوب
ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس متعلقا بمسئلة التوحيد هذا

تحصيل انتقادي اعلم انه
يمكن ان يفهم قوله مهية الواجب هي وجوده [illegible] على وجهين [illegible] ان واجب الوجود ليس له حقيقة ووجود فاتى قائم
بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته [illegible] بالقول الاكثر في المهيات الممكنة [illegible] الوجود مطلقا
ان ذاته [illegible] الوجود [illegible] القول ان [illegible] بنفس ذاته وان صفاته عين ذاته [illegible] ليس له مهية
وحقيقة وراء وجوده الخاص به بل [illegible] حقيقته عبارة عن وجود خاص قايم بذاته [illegible] الاول يكون مناط موجوديته
ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود [illegible] فذاته [illegible]
[illegible] او الفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده بنفس ذاته [illegible] يكون مناط موجوديته ومصداق حمل
موجود عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا من الوجود قايما بذاته لا بمهية فيكون ذاته وجودا او موجودا باعتبارين [illegible]
هو المراد مما ورد في احاديث اهل البيت المعصومين [illegible] وذلك كما يقولون في علم المجرد بذاته ان
ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظ لكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته [illegible]
له الوجود ضرورة [illegible] لنفسه اذ لو كان [illegible] قائما بذاته لا بغيره [illegible] غير فاقد لذاته كما قالوا انا [illegible]
بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بالذات وذات المجرد حاضرة عند ذاته [illegible] كونه غير غايبة عنه
[illegible] باعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم [illegible] الثابت [illegible]
والحاضر [illegible] بالذات [illegible] اللغة [illegible] موافقة [illegible] في الحقايق العلمية واما اذا كان
الوجود قايما لا بذاته بل بمهية فلا يصدق ان ذاته ثابتة له بل لغيره الذي هو تلك المهية فلا يكون وجود [illegible] المهيات
موجودة في الخارج [illegible] كون الخارج ظرفا لانفس تلك الوجودات [illegible] كون الخارج ظرفا [illegible] الوجود
لا الوجود [illegible] الوجه الثاني هو [illegible] وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتقريره [illegible] المص في شرح

الاشارات حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجود [illegible] المتنافي
[illegible] الوجودات [illegible] بذاته وذلك [illegible] الوجود [illegible] ذات الواجب الوجود [illegible]
الذي لا يدرك الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات وليس له جزء [illegible]
ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته وذلك [illegible] في التفصيل [illegible] ان يكون الكون في الاعيان
هو كون الشيء لكن [illegible] والبرهان اوجب ان بعض الكون في الاعيان يقوم بالشيء وبعضه [illegible] بالشيء وذلك
لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا بالشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض
انه لا سبب له فهو [illegible] الشمس [illegible] الذي هو سبب [illegible]
غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع
انتهى ومما [illegible] في ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفاء ان الاول لا مهية له غير الانية [illegible]
واجب الوجود اذا كان نفس الواجب الوجود لا شيئا آخر [illegible] واجب الوجود وكان نفس وجوب
الوجود الذي هو تأكد الوجود وذلك ظ جدا واما الثاني [illegible] اعني ان ذلك هو المطابق للبرهان فان كل
شيء [illegible] نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان
بامر زائد على ذاته [illegible] كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كان له سوى الكون المنتزع والذي
يدل على ما ذكرنا مر كلام المص في شرح الاشارات [illegible] كون المهية هي وجودها والمهية لا تجرد
عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان
الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها [illegible] من غير ملاحظة الوجود وعدم
اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم انتهى فالواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان [illegible] بنفس
ذاته منشأ لانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الوجود الكون الزائد عليه في العقل [illegible] المذكور
فلا يكون وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة
ولا ينفع في ذلك كونه بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلك ليس [illegible] عينيته
الوجود بل هو عينية منشأ انتزاع الوجود وهذا [illegible] الوجه الاول فذهب كل من لم يقل بان [illegible] الوجود
فردا سوى الحصة ومع ذلك انت في هذه المسئلة الى الكلام فهو في الحقيقة قائل عينية الوجود

الا عينية منشاء انتزاعه كما ذكرنا وسيد المدققين مذهب الى مذهب لكن يجعل منشاء موجودية الكل الموجودية
مع مفهوم الموجود كما هو رايه في صدق المشتقات لا كونها منشاء لانتزاع الوجود بنفسه وانتهاء ان كان الوجود
انتزاعيا مخصصه هذه ايضا فهو يدل على عينية الوجود لا على الماهية الكلية على الواجب وكونه نفس الموجود بل هو بنفسه
مع مفهوم الموجود ومرددا ان يكون كما ذكر للكلية العقل الماهية والا مفهوم الموجود وبالجملة هو يكون حقيقة
الواجب فردا من افراد الوجود ... ان الوجود ... وكليهما فردا للموجود كما هو موجود مجرد عن الماهية
ويكون موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو يثبت له ... مقابلة للوجود وينفي عنه الماهية ويجعل
المعقولية التي من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحينئذ يعترض عليه المحقق الدواني بان
مفهوم الموجود ولا محالة من الماهيات اجاب بانه لا افتقار في ان الموجودات ماهيات ... وحينئذ قولنا ليس
الوجود بنفس الماهية ولا جزء لها ارادوا بالماهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الموجود ...
من الموجودات خارجية كانت او ذهنية وحينئذ اعترض عليه بانه ان اراد بالموجود البحت ... الوجود
فظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم ... الماهيات الموجودة ...
موجودا او الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود دون
الممكن الموجود ... العقل الاسماء موجودة والارض موجودة الا غير ذلك ... الممكنات موجودية
ومفهوم الموجود ايضا والواجب ... لا يجري ... فيه هذا التفصيل ... العقل هناك الا مفهوم الموجود
البحت ولا محالة في ان يكون مفهوم الموجود المطلق ... فبطلان الشق الاول ثم ... التفصيل المذكور
المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويلاحظ ماهيته بانها من غير امر زائد عليها فلا يكون من هذه
الحيثية موجودة ولا معدومة وكان ان وقع كل منها لعلة ... ان كل فرد موجوديته فهو معلول
وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في ذاته يجب له الوجود
فيكون واجبا بذاته ولا يكون معلولا لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود
لا يمكن له ان يحصل منه ... المدارك الا ما هو ... ولا يمكن ان يحصل منه
في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه يجرده بحسب الاعتبار
الذهني عاريا عن الوجود ... ان الموجود ... لا محالة بسبب فهو موجود ... معقولة لا ان ...

لا ان ذاته الوجود ... ثم قال الشيخ في التعليقات ... الموجودية ... انه لا ماهية له ...
... عن ذلك ... وكان العلامة المحقق ... للاشارات ... المصنف ...
الشيخ ... في الاشارات من ان ... على ما هو ... العبارة ... الكلام عليه ... خالف كلامه
الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء بانه لا ماهية له وانه ... الاشارات ان له ماهية ... انيته
... ان كان له ذات مغايرة للوجود سواء كان ... ان يعقل او لا ... غير منفكة عن الوجود
الذي هو زائد عليها ... الكل ... الشيخ ... الماهية سوى الانية فهو معلول
انه لا اثر في ذلك لكون الماهية من شانها ان يحصل في العقل او لا ... ان كل ما يمكن ان يحصل ...
من المدارك فهو عرض بالنسبة اليه ... المحسوس ... في العقل مفهوم الموجود ويكون مفهوم الموجود
عرضيا بالقياس اليها وكل عرض معلول ... سواء كان معلولا للذات او لغيرها وبالجملة اذا كانت للواجب ذات
سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود ويجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل ...
تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول الشيء ... العقل ... ذاته ... الواجب ... قلت اذا ...
زيادة ... العقل فقط ... كون الزيادة في العقل ... للعقل ان يلاحظ ... مفهوم ... ملاحظة
الاخر فيتوقف ... الى حصول كل منهما بكنهه في العقل قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون
... الى حصول ... في العقل لا يمكن ... ملاحظة الاخر ... حصوله ... مكان
حصوله ايضا فلو كان للواجب ايضا ذات سوى الوجود ... الوجود ... ان الذات ليس ...
... للماهية ... ذاته ... الوجود ... لمفهوم الوجود ... ان
حقيقة الوجود الواجب ... في العقل ... حقيقة الوجود وحقيقة الوجود الخارجي ...
في الذهن ... الذهن خارجا ... الواجب بل كل ما هو فرد للوجود ...
... لذاته او ... ان يحصل في الذهن الا انه لكان الممكن حقيقة في ذاته غير وجوده ...
عين وجوده ... امتناع حصول الكنه الذي هو الذات ... في العقل ... الممكن ...
للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل ... ان الموجود الذي لا يمكن ان يحصل
في العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود ... ان يحصل

في العقل ما هو عبارة عن الذات والماهية المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم الى القريبين كون الواجب لا ماهية
له ... انيته ... لا ينبغي ان يقع ... **تتميم تحصيلي** هذا الذي ذكرنا كان ...
موجودية الواجب الوجود ... بكونه فردا من الوجود قائما بذاته ... موجودية الممكنات ...
حقيقية للوجود على الماهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب ... لا القيام ...
التي هي افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى الماهية ... فيها ...
مذهب المتكلمين ... لما عرفت من ان الماهية غير منفكة عن الوجود ... الكون ... الخارج كان
او ذهنا ... انتزاع ... هذا المفهوم ... لا يكون ... منشاء للانتزاع ... هذا المفهوم منها ... كان
... والارتباط ... ما هو ...
المتاخرين المعتنين ... ان موجودية الواجب عندهم انما هي بكونه بذاته منشاء لانتزاع هذا
المفهوم بنفس ذاته ... لما عرفت ... ان كون الماهية ... كون ...
المراد من الوجود ... القائم بالماهية قياما حقيقيا عقليا فلا ضرورة ... ان الوجود فرد
حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا وجعل الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي ...
الاضافية وجعل موجودية الماهية بكونها منشاء لانتزاع هذا المفهوم لا القيام ... فرد حقيقي ...
عرفت ما عندهم ... ورود الاشكال المذكور ... ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية
... عند شرح قول المص ... والتفصيل ان ورود الاشكال كان
من وجوه ثلثة ... من حيث ان الماهية اذا لم ينفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية
وقيام الصفة الخارجية بالماهية يتوقف على وجود الماهية قبل الصفة ... الوجود ...
من حيث ان الوجود هو نفس تحقق الماهية لا ما به تحقق الماهية ... ان يكون الوجود امرا ...
الى الماهية ... من حيث ان الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس الماهية
لا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود ... ان يكون الوجود ... مجعولا ...
الوجه الاول ما عرفت ... ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت
الصفة خارجية اي موجودة في الخارج ... كون الخارج ظرفا لوجودها لا اذا كانت خارجية ...

كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني انه لا نم انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا
ان يكون ما هو فرد له امرا ينضم الى الماهية ... صدرت عن الجاعل ... كان ... وجود ...
الا انه ليس ... مجرد ... العقل ... المفهوم الذهني ... ذلك ليس مما لا ينفك عن الماهية
في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل ... الماهية ... الخارج ...
وجود ... الانية ... باختلاف الماهيات ... الماهيات المختلفة ... مشتركة في هذا
المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة في مفهوم عرضي ... الماهيات في العقل
... للعقل ان يعتبر الماهية من غير اعتبار ... وعن الثالث ... المراد بكون المجعول
هو الماهية ... المهيات ... في العدم ... الجاعل الوجود او اتصاف
الماهية بالوجود ... هذا التوهم ... الوجود او الاتصاف ... ان الماهية
قبل الجعل ... مذهب ... الحكيم ... هذا القول ... بكون الوجود
مجعولا بالذات والماهية مجعولة ... في شرح الاشارات
حيث قال ... عن المبدء الاول شيء كان ... للاول بالضرورة ... صادرا
عن الاول غير مفهوم كونه ... الصادر عن الاول
وهو المسمى بالوجود والثاني ... وهو المسمى بالماهية ...
الوجود ... المبدء الاول ... من حيث العقل يكون الوجود تابعا
... مذهب ... الافراد الحقيقية
للوجود ... القول بكون الوجود انتزاعيا ...
مذهب القوم ... المنسوب ... مذهب القوم ...
... **تحقيق عرشي** الاختلاف ... وجود ووجود
انما يمكن ... ان يكون وجود قائما بذاته لا بماهية ووجود آخر قائما بماهية ...
وجود قائما بماهية ووجود آخر قائما بماهية اخرى ... الوجودان مختلفين ولا يمكن الاختلاف في الوجود
القائم بذاته لا بماهية بان يكون وجودان كل منهما قائم بذاته ... لان المغايرة ... الوجود ...

وبع للمغايرة في معنى الوجود وهو الوجود في الوجود والقايم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة عنه باعتبار جهة
كما عرفت فمغايرة اى الوجودين بهما فرع على مغايرة الوجودين لا كان مغايرة الوجودين بسبب مغايرة في
الوجود بين لزم الدور والبلغ المغايرة بين شيئين لما بالذات او بالعرض او بتمام الماهية او ببعض الماهية او المغايرة
بالعوارض وفرع على المغايرة بجزء الوجود الا انه قد ثبت لا ماهية ولا مادة ولا امر فرع لا يتصور المغايرة الا
مثلا هذا منه فوالام لا تميز ولا اختلاف في عرف الشيء ومحضه فليحفظ بهذا التحقيق فان به ينحل شبهة المشهورة
المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي ان شاء الله العزيز **اشارة عرفانية** [illegible]
[illegible]

[illegible] ظهر قوله من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي والانقسام قد انبسط على هياكل
الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعينت بتقيدات
وتعينات اعتبارية [illegible]
مع التعينات [illegible] الوجود الذي هو الواجب القايم بذاته [illegible]
[illegible]

[illegible] **المسئلة الثامنة والعشرون** [illegible]
[illegible] **المسئلة التاسعة والعشرون** [illegible]
[illegible]

[illegible] **المسئلة الثلثون** [illegible]
[illegible]

وجماع الوجود الاصيل والعدم الخ كما لا شك ان فيه اجتماع العدم الاصيل والعلم والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما
متناقضين وحتى عدم العدم كما رفع العدم المطلق لكن المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المتحقق في
ضمن الفصل اما ان المراد من العدم هو المعدوم فلانه الذي يمتنع كونه موجودا في العقل فامتناع اجتماع النقيضين
ويحتاج الى الرفع كما ذكر لان العدم والخ هو المعدوم الثابت والمتحقق بحيث صحة الحكم عليه من حيث انه متصور
بلا تناقض لان العدم اولا فرق بين العدم وبين الثبوت في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم الحكم عليه بالتناقض ليحتاج
الى الرفع وان المراد هو المعدوم المطلق فلانه لا ثبوت له في تصور العقل العدم المعدوم من وجه لينبه عليه ان تمثيل العقل
المعدوم المطلق في الذهن فيصير موجودا وهذا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني والتمثل في الذهن وذلك
لان الرفع فرع الوجود ويرفعه اى ذلك التمثيل في الذهن الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك
المتمثل ويتصف بهذا التمثل الخ فيكون ذلك المتمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت
باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل الخ وهذا معنى قوله وهو ثابت باعتبار قسيم اى للثابت باعتبار وقوله ويصح
الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا ان الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي
تصور المحكوم عليه ومنهم من جعل المعدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان
هذا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه بانه لا يمكن الحكم
عليه وهو موصوف بصحة الحكم عليه وبنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب
انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن
ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين من جهة كونه متمثلا في الذهن موجودا فيه العقل وبهذه
الجهة يسرى الحكم بامتناع الحكم عليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين وكلا منا فيه فان
الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والآخر مفروض واصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم
عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ بل
هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت والا تناقض وما له وجه ولا كتاب بان المحكوم
عليه بهذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل موجود في الذهن وكلامنا في الكليات
وما يمتنع الحكم عليه انما هو افراد هذا المفهوم وليس الحكم بامتناع الحكم اليها لكونها غير موجودة اصلا لكونها

الشبهة ٤

متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا انما يتم على كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم لا هو الموجود في
حقيقة دون الافراد ولكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب المحققين كما قيل ويرد عليه انه
اعراب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه ذا الاعتبار فلم يكن معدوما
مطلقا فليس هو مما نحن فيه وروده غنا فرن والاسد اد بر ذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم الموجود
ثابت في الذهن وغير ثابت فيه والحكم بينهما انما هو مع استحضاره ذلك التصور ليس بثابت في الذهن المستلزم للثبوت
في الذهن بالضرورة لكن المحذور فيه لما عرفت وفي بعض النسخ ولهذا العقل الموجود اي في الذهن
وجه وقوله وهو ما يستدعي الهوية كما المتمايزين ولو فرض له هوية كان حكمها حكم الثابت جواب فضل عن تقريره
ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون كل من المتمايزين هوية في العقل ويلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن هوية
فيه وهو محال بالضرورة وتقرير الجواب منع ذلك الاستلزام في العقل الحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية
وان سلم وفرض ان يكون ما ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون الهوية ثابتا يمكن
ان يكون غير ثابت باعتبار كما عرفت يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا محذور واذ الحكم الخ
على الامور الخارجية بانها لما ان كانت القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها بالاتحاد
الطرفين في الخارج اما محققا او مقدرا فانه حينئذ يكون الطرفان كلاهما موجودين
في الخارج كما في الحمل الذي يثبت مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات
مثل الجسم ابيض فيه بعض لا مثل الانسان حيوان لان الحكم فيه على الموجود الذهني ومعناه ان الحكم فيها على
وان اتفق ان يكون للموضوع وجود في الخارج وجب التطابق بين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية
والمراد بكون النسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها وصحيحة اي في صحيح الحكم والا فلا
ويكون صحيحة باعتبار مطابقته لما في نفس الامر اي وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية
بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما اذا كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية لا محالة ذهنية والحكم
على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودين في الذهن وان كان
لا احدهما او كليهما وجود في الخارج الخ كما عرفت فلا يكفي في صحة المطابقة في الخارج بل يكون صحته باعتبار
مطابقته لما في نفس الامر وان كان في الامر فيما في نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشيء

نفسه فمعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته
هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن
فان كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن
الذهن من وجه اذ كل ما في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الامر اذ كاذب الذهن
امر بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن ومن الخارج فهو بمجرد فرض الفارض اذ ما
ليس بفرض الفارض كزوجية الاربعة ان مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه فان الاجتماع مثلا لا يمكن ان
يحصل في الذهن من الاذهان ولو كان الحكم هو ايقاع النسبة في الذهن اي الحاكم هاهنا الوجود على ما هو المراد
من الحكم كما سوى كان الوجود خارجيا او ذهنيا فهو اعني الحكم حكاية وخبار عن النسبة واقعة بين الحكم عليهما
وهي خارجة لا محالة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق مطلق
هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا
المعنى متقررة لا النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج هاهنا ما هو خارج عن الذهن والنسبة الخارجية
بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة النفس الامرية في الكلام المشهور اي الصدق بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس الامرية التي
هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مطلقا ومن النسبة الذهنية من وجه فاتى حق الناس من الخلط كيفية
النقض عن الاشكال الذي يورد هاهنا في مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة
الذهنية فوجب كون المطابق عين المطابق وقد عرفت تقريره وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بحسب الواقع
وفرض الفارض في الفعل مغايرة لنفسها من حيث كونها لو لم يرتبها ويفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما في زوجية
الاربعة ومطابقتها لكون الاربعة في حد ذاتها بحيث اذا اعتبرها معتبر حكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الحكم بها
الكاذبة في حد ذاتها بل العقول مرتبة تقرر الماهية سابق على تقرر الوجود مطلقا فاذا فرضنا الاربعة زوجا في حد ذاتها
الامر انه يصح ان العقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ذاتها زوج وبين الزوجية
بهانص الا حمل كذا هذا وانما ان النفس الامر هو العقل الفعال وكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق
وما ليس فهو كاذب في قول المحقق الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو
ان الكمال الاثر هنا في مناسبة الكلي ويراد به عالم المجردات والعقل متعذر في وصف الاحكام الثابتة في العقل

في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وتوضيحه ايضا بان وذكره من ان صور المعقولات في جوهر
مجرد هو خزانة للنفس وسماه الحكماء بالعقل الفعال بين حالتي الذهول والنسيان جارية في الاحكام الكاذبة فيجب ان يرتسم
فيه ايضا ومع هذا لو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقة في نفس الامر كانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
انتهى واجاب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لما ارتسم فيه عبارة عن المغايرة ابدية والاعتبار بالحقيقة
كما هو الظ المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ان علم المبادي جل عن ان يوصف بالصدق وانما هو الحق
بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابقة لما ارتسم فيه من حيث ارتسامه فيه صادق وتلك الكواذب
وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظ
بل يجوز ان يكون العقل الفعال خزانة مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما بها من حيث
التصور لا من حيث التصديق وقيل عليه انه يجوز ان يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق
ولحفظ التصديق بالكواذب ولا يلزم الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر ان كون العقل الفعال خزانة
العلوم وان اللازم منه كونه خزانة للتصديق بالكواذب او ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه او ارتسام نفس
نفس التصديق بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب او متصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول
الصفة للموصوف بنفسها لا بصورتها هذا ما عرفت هذا فنقول قوله لامكان تصور الكواذب وهو انه
ان كان في صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب ذلك كان
كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي باطل لان هاهنا نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولك الخمسة
زوج فهو نفس النسبة التي هي مدلول الحكاية وهي بمجرد فرض الفارض وليست هاهنا نسبة يكون مطابقة لها لا
في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم

المسئلة الحادية والثلاثون

بتمام تعلق الجل والتمهيد وذلك قال ثم الوجود والعدم قد يجعلان وقد يرتبط بهما المحمول والا فقدر
وذلك في اولكن المراد الثلاث ثم بحث الجل اي الكلام يستدعي تكثر الطرفين من وجه اي اتحادها
اتحادا او حرب الاتحاد من وجه ما فلا ان معنى الحمل وذلك الاتحاد وذلك الوجه هو الوجود والذات دون المفهوم
والا يستلزم الاتحاد في المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما وجوب المغايرة من وجه آخر هو المفهوم فلانه
لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا الا كان حمل الشيء على نفسه والى ما ذكر يرجع تعريف الحمل مطلقا قيل الحمل هو الحكم بالاتحاد

المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقرينه الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما
ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل ولو الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات
شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذلك الحمل الا ان المشهور افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذا ...
البحث به ... الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل
المشتقات على الموضوعات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجود بالعرض كما في حمل العرضيات على موضوعاتها
الاتحاد فقد يكون احدهما ... ان ما به الاتحاد ... ما صدق عليه المفهوم ...
اي يكون ... المفهوم ... تمام حقيقة ما صدق عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي
الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة ما صدق عليه ... بل تمام حقيقته مفهوم الانسان والتغاير ...
... بالاخر ولا اعتبار ... القيام في القيام ...
ان الحمل ... والا وجب التغاير ...
...
[illegible]

الحمل ولا يكون ثبوتا للمهية المعدومة لامتناع ... فيكون ثبوتا للمهية الموجودة فيلزم وجود ما قبل وجود ...
ان الوجود لا يثبت للمهية المعدومة ولا للمهية الموجودة بل للمهية من حيث هي ... فلا يلزم اجتماع
النقيضين ولا وجود للمهية قبل وجودها ... اذا كان ... المثبت له ... ثبوت الوجود للمهية
وجود المهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجود ما قبل وجوده ... الباب ... اذا كان المثبت له هو المهية
من حيث هي وكان الوجود غير موجود في الخارج لا يلزم ... اثبات الوجود الخارجي للمهية ... وجود ... ذهنيا او
خارجيا لكن ... اثبات الوجود الخارجي ... المهية موجودة بالوجود الذهني قبل ...
موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود المطلق ... موجودة بالوجود المطلق ...
وقطع النظر عن ... كيف يصح ... اثبات الوجود للمهية ... وجود ... قلنا ...
... القاعدة الفرعية التي ... الجمهور بالقبول ...
[illegible]

قبله فلم لا يجوز ان يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ... في العقل قلت ... ان
المراد من ... كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالمهية ...
الخارج ظرفا لوجود الوجود ... سائر الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان
يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود وكيف وقد نقلنا سابقا من كلام ... في شرح الاشارات ان المهية لا يمكن
ان ينفك عن الوجود ... الخارج ... ان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل ...
ان ... المهية دون الوجود ... احدهما ... والاخر ... لا لكون الاتصاف في الوجود
مقتضيا للوجود ...
...
[illegible]

المحمول والموضوع على افرادهما ... فان حمل الصفة ... على الموصوف ...
والموضوع بالعكس ... الموصوفية ... الصفة والموصوف في الحقيقة محمول او موضوع
... حكم الحمل والوضع ...
فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان ... في الخارج ... الحمل ...
... في الخارج ... المعقولات الثانية كالحمل والوضع ...
... البيان ... الخارج ... بالموجود ...
... المسئلة الثانية والثلثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض ...
قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجوده ...
... الكليات الذاتية ... الوجود الطبيعي ... الخارج ...
... الانسان ... الضاحك والابيض ... موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب
اليه وجودا ...
...
[illegible]

بذلك الظاهر الوارد في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم عم كما تقدم تفصيل ذلك في بحث المعاد ثم اتفق جماعة
المصنف فتعين ان المعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فادعى الحكم الضرورة فيه واستحسنه الامام نقلا في المباحث المشرقية
ثم تعقب الشيخ بان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة
المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فكما ان الطفرة في الزمان وكما ان حصول
المكان بعد حصوله في مكان آخر من دون حصوله في الامكنة المتوسطة باطل بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله
في زمان سابق من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين باطل بالبديهة واحتج آخرون بوجوه اشار المصنف
الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وتقريره ان صحة الاعادة بعد ان يكون
شيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث وكذلك في انه اذا عدم كان قد بطل في [illegible]
فلا يكون ذاته ثابتة [illegible] من [illegible] الوجود والثبوت فلو كان ذاته ثابتة في الزمان الثاني لم يكن
لا يصح ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد يجاب كما في الصفات
التي لا تبرح من [illegible] عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل [illegible] الجسم اذا كان
ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة
الحكم على الابيض في الزمان الثالث انه هو الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في الزمان الاول
انه هو الذي عاد الابيض في الزمان الثالث واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود
فان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض التي [illegible] وحدة الذات
لم يمكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث
وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا [illegible] انه موجود [illegible] لم يكن نسبة
المفروض انه معاد الا الموجود في الزمان الاول [illegible] المفروض انه موجود [illegible] اليه اعتبر
وذلك [illegible] في كتب القوم [illegible] الوضع [illegible]
الموضع [illegible] ان كتب فيه اولا ثم محى [illegible] كلام المصنف انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي
قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه انه هو الذي اعيد فلا يصح ذلك الحكم عليه ولا يصدق لعدم صحة
المشروع في ان قلت المعدوم والباطل ذاته في الخارج [illegible] ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلت

قلت الموجود في الذهن ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستحالة
الحكم بصحة العود ووجود المحكوم عليه كما يحكم على [illegible] بل بسائر [illegible] في تقرير هذا الدليل [illegible] عليه
[illegible] الحكم [illegible] كان بصحة العود او بسلبها بل بصحة الوجود والحدوث ونحو ذلك [illegible]
الحكم عليه بامتناع العود اليه ولا على معدوم بصحة الاحكام ونحو ذلك من الاعتراضات وكيف [illegible]
تشكل هذا الاستدلال بما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ حيث نقل في التعليقات اذا وجد الشيء [illegible]
واستمر وجوده في وقت آخر علم ذلك او شهد عليه ان الموجود وجد واما اذا اعدم [illegible] الموجود [illegible]
ويمكن المعاد والذي حدث [illegible] الجديد [illegible] في الحدوث والموضوع والزمان [illegible]
ولا يكون الا بعدده فلا يتميز [illegible] في استحقاق ان يكون [illegible] اليه [illegible] فان النسبة الى الزمن
تشابههما [illegible] النسبة التي [illegible] ان يختلف فيهما او لا يمكن [illegible] لم يستغفر [illegible]
لاجلها او [illegible] فان قيل انه هو او ليس [illegible] لانه كان ليس [illegible]
واحد المطلق [illegible] بل يقول [illegible] كان [illegible] اذ [illegible] ان [illegible]
حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا وبالفعل من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود [illegible]
بالاعادة الا ان يبطل [illegible] وان سلم ذلك فلم يكن المعدوم [illegible] ذات ثابتة
لم يكن [illegible] مستقلا لان يكون [illegible] هو الموجود [illegible] دون [illegible] بل اما ان يكون
كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المجموع الاثنان [illegible]
[illegible] كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المجموع الاثنان غير [illegible]
فان استمر موجودا وحده ذاته ثابتة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا [illegible] وحدا
بحسب اعتبار المحال [illegible] شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاته وحدة [illegible]
[illegible] وقال في الشفاء انه ان ثبت ان المعدوم ليس شيء ثابت وانه لا اشارة اليه ولا خبر
عنه بهذه الاشارة ومن [illegible] اشارته يتضح كذب [illegible] قول من يقول ان المعدوم [illegible]
لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله
[illegible] فرق فان كان [illegible] هو لانه ليس [illegible] كان عدم [illegible] المعدوم كان هذا

غير ذلك فيقتضي المعدوم موجودا على النحو الذي [illegible] الى ما سلف آنفا انتهى كلامه وشرح الاوجه الثانية
بتقرير واعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان الموجود في الزمان الاول والثالث
شيء واحد بعينه وقد تخلل العدم وكذا الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمانين
الاول والثالث فيتخلل العدم الذي فيه بين الموجودين فيهما اللذين هما واحد بعينه على المفروض اعني تخلل
العدم بين الشيء ونفسه وهو البطلان كيف وهو يوجب تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو [illegible]
من تقدم الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل اللازم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه بحسب وقتين وبطلانه ممنوع كما كان
[illegible] الزمان الذي [illegible] لبطلان الذات وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين تخلله بين الموجودين [illegible]
كيف [illegible] الوجود [illegible] الذات [illegible] الوجود [illegible] التشخص [illegible]
تعدد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة واعلم ان صاحب المواقف حمل هذا الوجه على [illegible]
[illegible] على الظاهر [illegible] الاستدلال الاخر اما الظاهر فقال لو تخلل العدم بين الشيء ونفسه [illegible]
فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه
خلاف كلام القوم والتحقيق فان مرادنا [illegible] الدليل [illegible] المدعى [illegible]
بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اي لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين الموجود الاول
[illegible] قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سيأتي فيلزم اعادته فتقرير الكلام لو اعيد المعدوم
لا عيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق بينه اي بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو
مبتدأ [illegible] الفرق انما كان بكون المبتدأ في الزمان الاول والمعاد في الزمان الثاني فاذا اعيد
الزمان الاول [illegible] مع وصف اوليته لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول
بل كان مبتدأ ايضا في الزمان الثاني فيكون من حيث هو مبتدأ معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ
فيجمع بين المتقابلين ايضا وهو معنى قوله وتصدق المتقابلان عليه وفيه فان قلت الفرق بينهما
المبتدأ كان قبل الانعدام والمعاد بعده قلت [illegible] في المعاد والاعادة زمانه السابق ايضا
وهو سابق على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من اعادة

هو اعادة الزمان التسلسل ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما الا بالقبلية
والبعدية الزمانيتين اعني بكون الاول في زمان سابق والثاني في زمان لاحق اذ باختلاف العوارض الغير
المشخصة العرضية لا يتعدد الشخص ايضا فضلا عن ان يتخلل الزمان فيهما فيكون لهما زمان وزمان ويلزم اعادته
[illegible] والاعادة انما يعود [illegible] التسلسل في الزمان [illegible] بصيغة المضارع في النسخ والظاهر هو الماضي
فهذه المفاسد الثلث مترتبة على لزوم عادة الزمان [illegible] الثاني ولهذا احسن مما [illegible] وجه اوجها
العلامة [illegible] وذلك بحمل المبتدأ على ما [illegible] مثل المفروض معادا او مبدأ عنه وبناء صدق المتقابلين
على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات تخصيص لعدم التسلسل يمتنع اعادة الزمان وذلك كحمل
كل واحد من المفاسد اليا علوة للمقدم المذكور تقرير الاول لو اعيد المعدوم لم يبق فرق اي لو جاز اعادة المعدوم
لجاز ان يوجد مثله [illegible] في وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ الا بان المثل [illegible]
عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثاني لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان
مع بيان الملازمة لو اعيد ما زال عنه الوجود فالموجود الثاني اما غير الموجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود
الاول بل موجودا آخر غيره واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه والتقرير
الثالث لو اعيد الزمان الذي قد عدم لزم التسلسل في الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد الكائنين
قد تخلل العدم بينهما او لا يجوز كونها مفاسد ثلثة كما توهمه الشارح القوشجي [illegible] وكيل هذا الوجه الثالث
ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلث انتهى فهذا [illegible] هو [illegible] حمل المبتدأ على المعاد [illegible] التكرار
لكونه مستدركا في الوجه الاول واما كون الزمان من المشخصات فقد عرفت اليه فيما [illegible] بان هذا الموجود
[illegible] عنه هو الذي كان بالامس [illegible] ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وذكر انه قد وقع في المبحث
[illegible] الشيخ [illegible] كون الزمان من المشخصات [illegible] كان الامر على ما زعم فلا يخفى
الجواب [illegible] كان [illegible] النكتة [illegible]
المشخص ان كون الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان الزمانين
لا يمكن ان يكونا مشتركا فيهما ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود في الزمان
الاول في الزمان الثالث يكون المعاد والزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمانين [illegible]

ان في الموجودات الزمانية [illegible]
من ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال من جملة المشخصات كما ان اين ما ووضعا ما وكيفا ما [illegible]
الواردة عليه والاوضاع المتبدلة عليه والكيفيات العارضة له اجزاء لكنها من الاعراض المكتنفة به
على سبيل الاتصال [illegible]
زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال لكنه من جملة مشخصاته [illegible]
ازمنة وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه المفاسد المذكورة [illegible]

[illegible]

العدم بعد الوجود ويلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم الماهية عنها وحاصل الجواب [illegible]
[illegible] انه ان كان منشأ الامتناع هو الماهية او امر لازم للماهية يلزم امتناع وجودها [illegible]
يكون الامتناع مخصوصا بالماهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون منشأ الامتناع امرا لازما للماهية
المقيدة من حيث انها [illegible] حيث تجرد الماهية عن [illegible] التقييد كما هو [illegible] فلا يلزم تخلف
مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم [illegible]
[illegible]
الجواب [illegible] ان كل عارض [illegible] لانها توصف العدم بعد الوجود لازم للماهية
المقيدة به وعارض للماهية المطلقة فنقول ان اراد المستلزم للماهية المقيدة [illegible]
الامتناع هو الماهية او لازمها كما عرفت وان اراد الماهية المطلقة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
المسئلة الرابعة [illegible]

[illegible]

فانها محسوسة بعينها وانه لا حس كما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الى ما يرى فيها من صورة وجهه
المرتسمة فيها لا يلتفت الى هذه الحالة من حيث انه ناظر الصورة في المرآة ولا يلاحظها بذاتها مع كونها محسوسة
في هذه الحالة ومن هذه الجهة لا يتمكن من الاحكام عليها فاذا نظر فيها ملتفتا اليها بنفسها ملاحظا لها بذاتها فانه يمكنه
ان يحكم عليها باي حكم اراد وكذلك المعقولات فمن يكون انه لا يلاحظ شيئا من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث نفسها
وذلك كجميع الصور العقلية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في الذهن فانك اذا التفت اليها
من حيث انها صورة السماء يكون انك لا تلاحظ السماء وليست ملحوظة في نفسها ولا يمكنك الحكم عليها من هذه
الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها لا من حيث انها
شيء من الاشياء وحال في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض او غير ذلك وكذا المعقولات المرتسمة
بتلك الصور العقلية من حيث انها معقولات قد تكون بعضها آلة لملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت اليها
بذاتها مثل الامكان والوجوب واللزوم والاتصاف وامثال ذلك فان الامكان مثلا معقول من المعقولات الثانية
العاقل ليعرف به حال الماهية التي هي معقول آخر بالقياس الى الوجود والعدم فيكون آلة لتعرف حال الماهية
والوجود ولا يلتفت اليه من حيث نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب
او غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه ان يحكم عليه بانه معنى موجود في الذهن وغير موجود في الخارج فالحاصل انه
وجب وجوده وثبوته للماهية تنبيه على انه لازم لماهية الممكن كما مر الى غير ذلك وغرض المصنف من هذا الكلام دفع شك
يرد وهو انه يقال ان اتصف شيء بالامكان يجب اتصافه به والا امكن زوال الامكان عن ماهية
الممكن وهو محال لما مر من ان الامكان لازم لماهية الممكن ووجب ايضا اتصافه به كذلك الوجوب لما ذكرنا
وهكذا الى غير النهاية فيلزم المحذور المذكور وتقرير الجواب ان الامكان حين يحكم على الماهية
بالاتصاف به آلة للعقل لملاحظة حال الماهية فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه بانه واجب
الثبوت للماهية ام لا ثم اذا التفت اليه في نفسه يحكم عليه بانه واجب ثبوته للماهية وهذا الوجوب الذي يحكم
ان الامكان واجب الثبوت للماهية غير ملحوظ بذاته لكونه آلة لملاحظة حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه
بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر اليه وكذلك الوجوب من حيث نفسه وهكذا فظهر ان الحكم
على الماهية بالامكان من حيث انه حكم على الماهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب

لا يمكنه الحكم عليها بانه كالمرآة

بالوجوب او عدم الوجوب فيلزم جواز زوال الامكان او انتهاء ثم لو امكنه ان يعتبر الوجوب ووجوب الوجوب
ووجوب وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية لزم التسلسل لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا قبح فينقطع التسلسل وهذا الكلام
مع جوابه يجري في جميع المعقولات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها لزم فرض وجود فرد آخر كاللزوم
مثلا فيتحقق لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وهكذا الى غير النهاية فيجب تسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم
والملزوم وكذا الجواب بان اللزوم مثلا له اعتباران من حيث انه رابطة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يصرف
لتعرف حال الطرفين ومن هذه الجهة لا يحكم عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل
من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه للازم وهكذا ثم ينقطع بانقطاع اعتبار العقل لجميع امثال هذه الامور لكونها
اعتبارية فلا يلزم التسلسل في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا
ليس انه اختراع العقل ليلزم انه لو لم يعتبره العقل الاختراعي عدم فلا يصل والذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك
بل معناه كون موضوعه مانعا في نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا
ان انتفاء مبدأ المحمول في ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء مبدأ المحمول كاللزوم وان لم يستلزم
انتفاء الحمل لكن لبعض تلك الامور من منع الاتصاف ببعض آخر فانتفاؤه يستلزم انتفاء الحمل ضرورة ان ثبوت شيء
لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا بانتفاء الامور التي هي مبادي
المحمولات ليس معناه انها منتفية بالكلية بل معناه انها ليست موجودة بصور متغايرة وان كانت موجودة بوجود
ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصلي فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوته عليه او ثبوت
المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات [illegible] وحكم الثاني على
الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي فلو ان الحكم اذا
لم يكن بالامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس
الامر والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على الموجودات
الخارجية ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما مر في بحث
المعقولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن
كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج في صحيح

الحكم مطلقا والامكان المناسب ايراده فيما سبق حيث ثبت اعتبارية الامكان **المسئلة الخامسة
والثلاثون** في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري لما تقف والحكم بحاجة الممكن
الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح ضروري اذ الجزم العقلي بمجرد تصور طرفيه بان
تصور الممكن من حيث تساوي طرفاه بالنظر الى ذاته وتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما يرجح
احد الطرفين المتساويين للممكن على الآخر فانه يبديهي التصور يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن
يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لانه كونه تشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا
هذه القضية على عقولنا وجدنا انها مع قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت
بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح في كونه اوليا
لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الطرفين على شيء فخفاؤه وعدم حصوله قبله
لا يقدح في اوليته فلا ولم يكن خفيا لخفاء في التصورات اطرافه اما لنظريتها او لقلة الالتفات
المقتضية لالتفات الذهن اليها والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه
موجود او معدوم او شيء آخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم التفات الذهن الى معنى
التساوي لا احتياجه في حصوله الى النظر فان الحكم يكون التساوي بالنسبة للممكن من الامور المقتضية
لالتفات الذهن الى تصور الممكن لجواز كونه متساوي الطرفين فيكون هذا الحكم نظريا يحتاج بيانه
التصور المذكور كما لتمم فيتوقف في الحكم المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشتهر به كلام المتقدمين
من كون اختلاف الاوليات في الجلاء والخفاء منحصرا في كون الخفاء في التصورات الاطراف
وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن لمانع ان يمنعه لجواز اختلافها في نفسها بالنظر الى الاذهان
المتفاوتة بل بحسب الاوقات بالقياس الى ذهن واحد كيف لا وبعض الاذكياء يفرق بين النظم والنثر
بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة قلنا المراد
العموم انه اذا كان حكم ما بديهيا او اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه بالجلاء والخفاء
بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا يشك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى الجماعة
لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى آخرين واما ما ذكره من الاختلاف في التفرقة بين النظم والنثر

وان كان من الاوليات ليس المراد انه
[illegible] بنظره التصور المذكور

والنثر والالحان المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات
لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا يجري كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب
الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا واستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم
تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا يمنع اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع
احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب الذات ينافي الرجحان
بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفي
المتنازع فيه وهو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن حال ترجحه لم يوجد ترجح
امر حادث لما ان لم يكن يكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الاثر لتاخره من الترجح فيكون هو المؤثر
لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله ولو سلم فنقيض ترجح وجود الممكن او عدمه
بالمؤثر [illegible] البطلان على ان كون الترجح وجوديا ممنوع لكونه امرا اعتباريا [illegible] في الخارج
بل هو امر عقلي قائم بالمتصور من الممكن [illegible] قد اكثر جماعة من [illegible]
على ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان
يكون له صانع اصلا وهم [illegible] ان مبادي الكل اجزاء صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد
ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جواهرها في طبائعها متشاكلة [illegible] وانها دائمة الحركة في الخلاء
فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم
غير متناهية بالعدد ولكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة
لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانبادقلس ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا الكل كائنا
بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة من الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء جميعهم يجوزون [illegible]
والكون بلا علة [illegible]
[illegible]
امر اتفاقي [illegible] بلا سبب [illegible] لان الاسباب اما ارادية او طبيعية [illegible]
طبيعي يمكن ان يتادى الى [illegible] الاكثر مثلا [illegible] الارادي [illegible]

ويكون هو غاية مترتبة عليه والثانية الارادة يترتب ان يكون لاجل الفعل ويكون الفاعل قد قصده وكان
تصوره قد حرك الفاعل وحمله على الفعل فهو كالسبب له والشيخ قد وقع ما تمسك به في بيان ان الاول
قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والثاني الغاية التي ينتهي اليها ان يكون لاجلها الفعل ويكون
الفاعل قد تصورها والتصور لها قد حمله على الفعل واما الغاية العرضية فلا يجب وكذلك فيها لا يجب
ان يكون هناك غاية ذاتية ايضا ليكون الفعل قد تودي اليها بالذات ولا العرضية بالعرض وكل ذلك في
هذا الاشياء الجزئية فهو كذلك لا محالة فان قيل ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق
العالم في وقت دون سائر الاوقات وكذا ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة من ان الله يريد افعاله
غير معللة بشيء مما يترجح به وجوده على عدمه قول بترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو لبنية قولهم
بلا سبب والقول بلا علة صعب بناء لا نم ان ذلك من ترجيح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين
من غير مرجح واستناده غير مسلم فضلا عن ان يكون ضروريا كما ستعرفه ثم ان الامام الرازي ذكر ان شبهة
يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهي كونها
صفة ثبوتية الموصوفها فهي من الممكنات فتحتاج المؤثرية الى مؤثرية اخرى وهي الخ كما ذكرنا في مثله
ما مر المنقض الجواب عنه والمؤثرية اعتبار عقلي وليست موجودة في الخارج لتحتاج المؤثرية الى اخرى
ولا يلزم وكذلك في اتصاف المؤثر بها لما عرفت من ان تحقق سبب المحال كالتسلسل هنا الكل منهما ان
تأثير المؤثر اما حال وجود الاثر او بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه بشرطه وهو اجتماع النقيضين
المنقض الجواب عنه بقوله المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر موجود ولا من حيث انه معدوم
ليلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم وان كان
التروية في زمان الوجود وزمان العدم مختار انه في زمان الوجود ولا في زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل
بنفس هذا التحصيل وليس بمح ومنها ما تقرره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتأثير المؤثر اما في ماهية الممكن
اي كجعلها ماهية او في وجوده اي كجعله موجودا او في اتصاف الماهية بالوجود اي كجعلها موجودة
وكل مح اما الاول والثاني فلانا نقطع بان الشيء على نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره
وما بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلو كان كون الماهية ماهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير لصح سلب الماهية

الماهية عن الماهية وسلب الوجود عن الوجود وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما ضروري البطلان
بحيث لا يقبل التشكيك اصلا والترديد ولكن هو كون مرتبة التقرر سابقة على الوجود كما تقرر مرارا واما
الثالث فلان كون الاتصاف ايضا غير ثبوت واذ لا يلزم التسلسل كما مر فلا يصح ان يكون اثر الموجود على ان
التأثير في الاتصاف ايضا اما في ماهية او في وجوده او في اتصاف ماهيته بالوجود ويعود الكلام في الاتصاف
الاتصاف ويلزم اما عدم النهاية والا الجواب عنه اشار بقوله وتأثير المؤثر في الماهية وتقريره الترديد غير حاصر
ان يكون تأثير المؤثر في الماهية لا بجعلها ماهية او موجودة على ان يكون الجعل مركبا بحسب المجعول والجعل
اياه سواء كان المجعول اياه ماهية او وجودا بل بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستند الا للمجعول فقط فان جعلها
بهذا الجعل يترتب عليها ان يكون موجودة فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون الماهية ماهية فليس بمجعول
اصلا لا مرتبة التقرر شبهة فقوله وتحقيقه وجوب لا حق من تتمة الجواب كانه قيل الحق ان كون الماهية ماهية
ليس بجعل الجاعل لكن كون الماهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتأثير المؤثر فاجاب بان كون الماهية موجودة
وجب بالوجوب اللاحق لو فرض كون الماهية مجعولة بالجعل البسيط بمعنى المرتبة عقليه اوذلك هو معنى كون الماهية موجودة
فلا يمكن ان يكون بتأثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتأثير المؤثر في الماهية بالجعل البسيط فمن الكلام في تأثير المؤثر
في الماهية وجوب كون الماهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تأثير آخر لكن يمكن ان يعدم به انه ان التحقيق
انه لما كان الاثر المترتب على تأثير المؤثر انما هو نفس الماهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المقرر عند المحققين
وهي موجودة باعتبار وجود واعتبار على ما هو التحقيق كما مر فيما نقلناه من المصنف من شرح الاشارات امكن في الجواب
اختيار كون التأثير في الوجود ايضا لا بان يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار استاذنا قدس سره على ما عرفت
ويمكن اختيار كون التأثير في الاتصاف ايضا لا بان يكون الاثر المترتب على التأثير هو هذا المفهوم النسبي بان
يكون الصادر والاثر المترتب لمراد وجوده بجعله بالعقل الى ماهية هي الموصوف ووجود هو الصفة متصفا به بلا
كما ان كون هذا الاتركيب يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل جعله جعلا بسيطا
بحيث كانه وهو منح جعله متصفا بالوجود اعني الاتصاف وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب سائل
عن هذه المسألة وهو بالكل المشمش لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا ومنها
انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه ايضا اليه لاستواء النسبة اليهما لكن العدم لكونه

نفيا محضا لا يصلح ان يكون اثر الشيء والجواب انا لا نم ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان
لا يكون له وجود اصلا لا ذهنا ولا خارجا وان اريد ان لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نم ان العدم لا يصلح
ان يكون اثر الشيء الآثر ان عدم المعلول مستند الى عدم علته فان معنى العلية والتأثير ليس الا الترتب العقلي
وصحته كل الفاء ولا شبهة في تحقق ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المعلول لا يحكم بان
المعلول ارتفع فارتفعت العلة وان كانا متلازمين واليه اشار المصنف بقوله وعدم الممكن مستند الى عدم علته

المسألة الرابعة

في ان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغني عنها بحدوثه وكونه كان الحق
والممكن الباقي مفتقر الى العلة ما دام باقيا لوجود علته اي علة الافتقار يعني لما كان علة الافتقار هي الامكان وهو
من لوازم ماهية الممكن كما مر فما دام الممكن يدوم الافتقار لا محالة فهذا مذهب من رأى ان علة الحاجة الى المؤثر
هي الامكان وحده واما من رأى انها الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا فيلزمه كون الممكن
بعد الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد التزمه جماعة منهم حتى قال قائلهم لو جاز على الباري
العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء وسائر ذلك
وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة اما بتعاقب الامثال او بتزايد الوجود على ما هو لبنية
الاجسام غير خالية عنها فيستمر حاجة الكل الى الصانع والمؤثر في بقاء الاجسام والجواب عن ذلك التقرير
لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تأثير او لا يكون وكلاهما محال لان الثاني
فظاهر واما الاول فلان التأثير ليس الا حصول الاثر فهو اما في الوجود
الذي كان حاصلا قبل هذا الوقت وهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد فيكون التأثير في امر جديد لا في الامر الباقي
وهو خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني ونمنع كون التأثير في امر جديد لكنه هو استمرار
الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء او وجود ثان ولا يلزم خلاف المفروض اذ المتبادر من الوجود الثاني
ما يكون بعد الانقطاع وان اريد الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود
في الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا نختار كون التأثير في وجود ثان جديد بهذا
المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال
وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في الحقيقة وان كان

وان كان متصلا به في الحس كما زعمه في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك في الاتصال
الشريف واعترض عليه اي على المذهب المختار بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان
دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر واما حاجته في صفة وجوده اعني بقاءه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه
ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لما لم يكن مقتضى ذاته لان استواء نسبة الطرفين لهو لازم له
في ذاته فكذا استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في زمان حدوثه الثاني فكان
اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستندا الى المؤثر فكذلك اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه
بأصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فوجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود
فهو في وجوده ابتداء او في استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود ويديمه له وحاجته اليه في دوامه وبقائه
كحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا
ويبين ذلك العقل ولكن اعتبارك بالاستضاءة بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها ضوءه وما تمسكوا به من مثال
البناء فهو مندفع بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجد البناء في الحقيقة انما هو محرك تحركه مثلا علة
لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك العلل مجرد الاوضاع مخصوصة بين تلك الالات
وتلك الاوضاع مستندة الى العلل القابلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يعدم
شيء منها انتهى كلام الشريف واقول للمعترض ان يقرر الاعتراض بان الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة
ترجح احد طرفيه على الآخر فاذا حصل ترجيح تلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود
الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا في وقت الحصول وكون الامكان من لوازم
ماهية الممكن في ارتفعكان وجودها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجيح احدهما الى علة والممكن المفروض
باق بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه ان ماهيته محتاجة في ترجيح الوجود الحاصل له الى العلة في الجملة وهذا
القدر لا يقتضي بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في الزمان الاول
فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد ان ترجح بعلته ولم يجب ان يبقى علته ايضا نظير ذلك
مثل السخونة الحاصلة من النار في الماء الباقية بعدها ولو قليلا لا مثل الضوء الحادث من المضيء ونقض الفاتحة
والشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة فلا يندفع بالجواب

183

المذكور قوله فكما استحال اقتضاءه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاءه اياه في الزمان الثاني
وكما ان اتصافه بالوجود في الزمان الاول يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني فلذا
لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان الثاني ولا ان يكون استناده الى المؤثر
في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود
الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي لقليل مادة الشبهة هو ان لم يفهم ما هو المراد من المرجح ولم يفهم الفرق
بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المتساويين
بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيد الوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح
فيما نحن فيه بصدده ليس هذا المعنى بل المراد منه مفيد الوجود لماهية الممكن لتخصيصه باحد طرفي
الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن لا ترجيح احد الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر فان الفاعل
القادر هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعوه الى هذه الافادة ويرجحها في نظره وانما
يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران له ومن شانه ان يحصل كل منهما
متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن كذلك اذ ليس ماهية الممكن حيث
يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويان بالقصد وبالنظر الى ذاتها فاحتاجت الى المرجح
ليرجح احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود او العدم منها اصلا فيحتاج الى مرجح ليفيد
احدهما لها لا الى مرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المفيضة لوجوده والمراد من العلية وافادة الوجود
هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة مترشحا عنه كالظل للذي الظل والضوء
للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بدون العلة كما لا يمكن تحقق التابع بدون المتبوع والظل بدون الشخص والضوء بدون
المضيء وليس كذلك العلة المعدة فان النسبة بين العلة المعدة الى الفاعل بالاختيار كنسبة الداعي الى الفاعل
بالاختيار والنار والشمس وغير المؤثرات الطبيعية انما هو حدوث وجود الحرارة والضوء وغيرهما
من الاثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو المفارق الواهب لكل مستعد ما يستعد له من الصور
والهيآت وعلى هذا ما ذكرناه من ان المراد من العلية هو الاستتباع في الوجود ظهر ان فرض
ان المعلول المخصوص من الوجود ليس سوى الكون في الواجب الوجود وبذاته هو الكائن بنفسه والممكن الموجود

184

الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذي يكون كون الممكن به فاذا العلة في الممكن هو التي
تجعله كائنا وقد مر ان الواجب الذي لا يمكن ان يستند ما سوى الذات بان يجعل شيئا واحدا بالذات
فالعلة اذا جعلت الممكن كائنا جعلته كائنا بذاته لا بواسطة والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم
جواز استناد الواجب الذاتي الى الغير فظهر ان كون الممكن انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون له كون
لان ما ليس له كون لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو محض الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في تنقيح
هذا المطلب لانه من اهم المطالب ودفاعه عن النهج الذي قررناه هو مرقاة الى مقام التوحيد الذي هو قرة عين
العارفين فليغتنم ولا حول ولا قوة الا بالله **المسألة الرابعة والثلثون** في ان الممكن وان كان قديما
وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل يجب كونه موجبا وهذه المسألة كتتمة
للمسألة السابقة في علية الامكان وقت ولهذا اشارة الماتن الى الدليل عليه قوله لوجود علة الحاجة
علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث جاز ان يكون اثر الممكن مما اسند القديم الى الممكن المؤثر ولو كان
لهذا المعنى افتقار الممكن الباقي اليه ولا محل له لانه لو كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث
فكما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ام لا كما في الممكن الباقي او لا كما في القديم
الممكن فان قلت بل الظاهر انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حدوث اصلا
بل يجب افتقاره الممكن لكافة البقاء الممكن مطلقا القديم الى المؤثر والا فلا فلت قلت لكن لكافة حال البقاء الحدوث
انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس الامكان وهو والا لا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث
ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله الموجب لما ياتي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن
ان لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متاثرا او محل نسبة المقامة على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما بينه
لعلاستية وتبعات التوضيح وما ذكرناه ظهر ولا يمكن استناده الى المختار هذا الحكم على ما بيناه ليس بحلا ما غير
المعلل فتدبر وانه لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس كائنا بل كان
المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر نقل في المواقف عن بعض الائمة
من انه قال يسبق الايجاد لقصد يسبق الايجاد لكنا بالذات فجوز كونهما بالذات ودوامه الزمان فجوز كون
اثرهما قديما وحمل كلام المصنف في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعل الفاعل

185

مختار وان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته
ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية وان ما له الا اذا اثر في العالم
وان العالم اذا استند اليه على انه حيز امكانه ممتنع في القدرة والاختيار عن ان يكون الا على ذاته
بالذات لا فاعلا بالاختيار شهرة ان يحمل قوله في شرح المواقف وفيه كلام الآمدي فانه نقل انه ان كان الاثر
منقول عنه انه لم يعقل مختارا يصح ان يفعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها
ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما وهو فيما فيه نظر
ثم قلنا ان القصد الى الايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون الاثر محدثا قطعا ثم
انما هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل هذا الجلية فالقصد اذا كان كافيا في وقوع المقصود كان محدثا
لم يكن كافيا فيه فقد تقدم عليه زمانا كالقصد الى الافعال انتهى كلام شرح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم
الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات محال لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا الى
ما هو معدوم ممكن الايجاد سواء كان اختيار الزائد تاما كاختيار الواجب عند المتكلمين او ناقصا كاختيار
وذلك لانه ضروري لا يقبل النزاع والكلام انما هو في القصد عن الواجب لانهم يقولون ان القصد والاختيار
الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو راجح بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا
بالقصد لزم ان يكون مستكملا بغيره لان الفاعل بالقصد طالب بقصده الى الفعل لا هو اولى بالنظر اليه
فهو ثم في حقه تعالى ولا يقولون عنه تعالى بالاختيار لانهم مصرحون بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته وبرا
عنه تارة بالقصد فيقولون انه تعالى فاعل بالرضا ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويقولون المختار اعم منهما
كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وهذا هو المراد من كلام شرح الاشارات الى قوله ان قدرته واختياره
لا يوجبان كثرة في ذاته يعني انهما عين ذاته لا كما يقوله المتكلمون وكلام المصنف هاهنا في نفي استناد القديم
الممكن الى المختار مبني على راي المتكلمين وكلام الآمدي مبني على مذهب الحكماء وان سامح في اطلاق القصد
عليه او هو لم يوافقهم على ذلك الاصطلاح وما ذكرناه ظهر حل المعنى المشار اليه في كلام شرح المواقف فتدبر
المسألة الثامنة والثلثون في انه لا قديم سوى الله تعالى الواجب الوجود الصانع للعالم وهو لله تعالى تشكلا
فقال ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان ما سوى الله تعالى اما واجب او ممكن

186

او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة
اما انه لا واجب سوى الله تعالى ففي مسائل في المقصد الثالث من نفي التركيب واما انه لا ممكن قديما ففي مسائل في المقصد
الثاني من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما الاعراض القديمة القائمة بالذات
بذات الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث لما بين من كون صفاته تعالى عين ذاته والاحتياج الى ذكرها باثبات المغايرة
رد لقول لا سيما وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة
القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها ونفى الاستناد الى الحدوث الغير ومنهم من لم يلتزم قال
ان صفاته تعالى ليست غيرا ولا عينا واما الكرامية فلا يبالون قدم غيره تعالى ممكنا الا بالذات ولا بالزمان واما
القائلون بثبوت المعدومات والاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى الله تعالى لان القديم ما كان
لوجوده لا الثبوت وهذه جملة المنتحلين للاسلام واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلثة المسماة
والثنوية من المجوس بالقدمين اعنى النور والظلمة والحرنانيون منهم بالقدماء الخمسة اثنان حيان فاعلان
هما الباري والنفس سواء كانت بشرية او سماوية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين
لا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد المصنف ره انه لا قديم ثابت ومحقق سوى الله
تعالى لانه ممتنع فتهم ما سوى الله تعالى وذلك لانه سيأتي انه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز
الامكان فمع تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة
وكون الممتنع من خواص المجردات ولا دليل حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الكلام في الحقيقة
النوعية وغيره مما لا يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك وما يأتي
من ان القدرة في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون
الصانع تعالى والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع تعالى ثم لنعم من قال منهم
ان علة الافتقار الامكان لا الحدوث له ذلك لكن حينئذ يكون مسئلة الحدوث خارجة عن الاول
ستطلع على ما نقرر عليه انشاء في مسئلة الحدوث **المسألة التاسعة والثلثون** في ان الواجب
في عدم افتقار الحادث الى المدة ومادة خلافا للحكماء ونقرر مذهبهم اما في افتقار الحادث الى المدة
فهو ان كل حادث لابد ان لم يكن يكون لعدمه يعني فيه القبلية فيلزم لها قبل لا يوجد مع البعد

لا كقبلية الواحد على الاثنين ونحوها التي يجتمع فيها القبل والبعد منهما معا بل قبلية لا يجامع فيها [illegible]

ليس من عوارض هذه القبلية [illegible] لانه كما كان قبل فصح ان يكون بعد [illegible]

قبل ومع وبعد فذلك [illegible] متجدد ومتصرم غير قار الذات متصل في ذاته [illegible]

[illegible]

الحركة وهي ذات الكلام والمسافة والحركة [illegible]

[illegible] الاجزاء [illegible]

ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات [illegible]

[illegible] كل حادث [illegible] ممتنع الوجود

[illegible]

[illegible]

[illegible]

للوقت قبله وعدم التخلف [illegible] القابل [illegible]

مناسبة القول فيه [illegible] المسألة [illegible]

[illegible] والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه [illegible]

[illegible]

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية [illegible] وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة

ففي اشتقاق لفظ الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الهوية والحقيقة [illegible]

وهي اي هذه اللفظة مشتقة عما هو [illegible] النسبة [illegible]

[illegible]

[illegible]

في الفصل الاول من مقالة ... من ...

بما لا كاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ في اول حاشية الكتاب الشفاء حيث نقف من ان سائل
ربما ... ان ... يقول انها ليست كذا او كذا وكونها كذا ... او غير ... بل ... المنطقية ... يقول ...
انها من حيث هي انسانية ليست كذا الى ... انها ليست من حيث هي انسانية كذا ... علم الفرق بينهما ... المنطقي
والخلاف ... في النقيض ... حقيقة ... فيتحقق ... باعتبار ... كالاف ... اسل
بطرفين لا ... تنافي ... بل ... كاتب او ... الاول ... كاتب او لا كاتب ... ممنوع
... المسئلة الثالثة في اعتبار الماهية بالقياس الى العوارض ... الاعتبارات ...
لها ... الاول اعتبار الماهية بشرط ان لا يكون معها شيء ... الثاني اعتبارها بشرط ان يكون
معها شيء منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شيء ولا بشرط ان لا يكون معها شيء ...
الماهية باعتبار الاول الماهية المجردة والماهية بشرط لا شيء ... باعتبار الثاني الماهية المخلوطة والماهية بشرط
شيء وباعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شيء واعلم ان قولهم الماهية بشرط لا شيء ... منهم
بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها ... كانت ... لها
او لازمة ... المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة ... في مباحث الماهية والمعنى الثاني ... يراد
بقولهم الماهية بشرط لا ... ما ... وهو ... يعتبر ... الى ... حيث ... فيها ... اياها
بل ... زايدة عليها ... منها المجموع ... بهذا الاعتبار ... مثلا الحيوان بشرط لا
جزء الماهية ... المعنيين ... والمعنى الاول ... مشهور بين المتأخرين ...
في شرح المقاصد ... انه الذي ... الشيخ ... في وجوده ... وبالجملة هو المجزوم بانه لا وجود له ...
اذ الوجود في الخارج من اللواحق التي ... وقيل ... في الذهن ... الوجود والذهن ...
اللواحق ... لان الذهن ... الماهية ... ان يعتبر كل شيء ... ان يعتبر الماهية
معراة عن العوارض الذهنية وان كانت ... في نفس الامر ... ان الحكم على الماهية
المجردة عن العوارض مطلقا ... في الخارج ... الحكم على ... الصورة ...
... ان الموجود ... الوجود الذهني ... الوجود ... باعتبار وجودها في الذهن
... باعتبار ... الماهية بشرط لا ... او ذهني ... من حيث ذاتها

ذاتها ... مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة محكوم
عليها وكذا الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب الوصف العارض له قسم من المعلوم
... من حيث ... في هذا الوصف ... ان قيل ... ان كل ما يوجد في الذهن من الاسباب
... بحسب نفس الامر ... الا ان العقل قد يتصور ما ... التصور ... غير مطابق للواقع ...
بما لا يطابق الواقع فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ... عكس النقيض ان المجرد
ان المجرد لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر لا يوجد في الذهن ... الى ان ... والعرض ...
الوجود في الذهن لا يكون مجردا ... كل ... للواقع ... لا معنى للمجرد الا ما ... باعتبار
العقل ... في وجوده في الخارج ... بان يكون ... اللواحق ... العقل مجردا ...
لانا نقول الفرق ... انه يوجد في الذهن شيء مجرد باعتبار الذهن ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار
الخارج بل باعتبار الذهن ... المقام بان اريد ان الماهية المجردة لا توجد في نفس الامر ...
التجرد ولا يكون ... بحسب نفس الامر لكن ... في الفرض ... العقل ... الوصف ...
انه يوجد في الفرض ... شيء هو مجرد ... بحسب نفس الامر ... الحكم عليه بالتجرد ...
وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بهذا الاعتبار فلا ... انه يوجد في الخارج ... شيء
هو مجرد ... باعتبار ... الفرق ... بين العقلاء ... حصل
عن ... ان ... التجرد عن العوارض ... بل باعتبار العقل فقط ...
فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن ... في الخارج والذهن وباعتبار العقل ... هو مجرد عن العوارض ...
باعتبار العقل ولا يوجد شيء منها ما هو مجرد ... الواقع مطلقا ... الوجود والمعنى الاول
في الخارج من اللواحق التي ... المذكور في كتب ... لكن الشيخ في اول ... من الالهيات الشفاء ...
حقق كون الماهية ... المسئلة السابقة ... ان ...
انه حق ان ... الحيوان ... لا يجب ان ... خصوص او عموم ... ان ... الحيوان
بما هو حيوان يجب ان لا ... عليه خصوص او عموم ... لو كانت الحيوانية يجب ... الى
عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى ... ان يكون فرق بين ان

ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء آخر وبين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ...
ولو كان ... ان يكون الحيوان بما هو حيوان بشرط ... ان لا يكون شيء آخر موجودا في الاعيان ... لكان ... ان
يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان ... بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط ...
الشفاء والمعنى الثاني ... ذكره الشيخ ... الماهية في الشفاء ... المصنف في شرح الاشارات حيث ...
من الكليات ... تصور معناه فقط لشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا ...
معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ... بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
بل ... ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة ...
... يكون ... لان ... على ... مختلفة الحقائق ...
والبصر ... المعنى المذكور ...
... مختلفة الحقائق ...
... المعنى الاول ... الجزء ...
المعنى في الصورة الاولى ... في الصورة الاخيرة ...
مادة وباعتبار الثاني ... وباعتبار الثالث ... الحيوان ... بشرط ان يكون ...
بل من حيث ... ان يكون ... انه ...
واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق ... جزءا ...
... الجزء ... بل هو ...
من حيث ... في العقل بالطبع ... في الخارج ...
لم يعقل ... والحيوان الثالث ...
لانه مأخوذ مع الناطق ... الحيوانية ...
... مختلفة ... الابيض ... الاسود ...
... مختلفة الحقائق ... التي ...
انتهى كلام شرح الاشارات ... الاصطلاحين ... قول المصنف

المصنف ... وقد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها ... في بعض النسخ جميع ما عداها ... اليها ...
زائدا ... ان لا يكون مقولا على ذلك المجموع هو الماهية بشرط لا شيء ... بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق
على المعنى الاول لان قوله محذوفا عنها ما عداها ... ولا يمكن حمله على المعنى
الثاني ... ان قوله ولا يوجد الا في الاذهان فان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني ... في ... كان
وجودها ذهنيا وخارجيا ... المقاصد اعلم ان الحكيم المحقق ... الماخوذ بشرط
ان يكون وحده ... والموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول ...
... الماهية ... الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه ... الكلام
في كتاب التجريد ... مشهور ... ونقل كلام ... وصادق على المجموع ...
... في شرح الاشارات ... المتأخرين
وفيه ... التجريد ... ان ... انتهى كلام شرح
المقاصد ... في ... والخلط ... المصنف ... الشريف ... الاصطلاحين
... قوله محذوفا عنها جميع ما عداها ... المعنى الاول ... لو ...
اليها ... المعنى الثاني دون الاول ... العبارة ... المعنى الثاني ...
حقيقة ... المذكور ... لانا نقول لا فائدة ... اللازم ...
هناك المجموع لا الصادق ... في المعنى الاول ...
... والخلط ... المصنف ... الاصطلاحين ...
... هذه الاعتبارات الثلاثة ... في اجزاء الماهية وغيرها ...
... المراد انما هو الماهية المجردة ... اللواحق ...
... بالمعنى الاول ... بل ...
غير ... الماهية عن اللواحق ... غير موجودة في الخارج ...
ما يوجد في الخارج ... مقارنتها ... كان ذاتيا لها او عارضا لان المراد باللواحق ...
... في الخارج ... الحمل ... الشيخ ...

عنه من ان الماهية قد يوخذ بشرط لا بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل
ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني
عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الا ان وسبب لوجوده وان المادة
في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركب وان الامر في البسائط فانها تتقدم
على كسب الوجود العقلي او لا مادة لها في الخارج فيتغير وجود الماهية من حيث انها مادة
عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع اجاب السيد بانه لا يلزم من كون
الماهية بشرط لا شيء جزء للماهية الماخوذة مع العوارض ان يكون جزء لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها
التحليلية العقلية كيف لا وفرادها بالعوارض المحمولات عندي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقة ثانية في
هذا المقام واما طريقة المحقق الدواني فهو ان الجزء من الماهية اعم من شيء يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر بالقياس الى
امر دون امر آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وصح بهذا الاعتبار لا لوجوده في الخارج لانها اذا اعتبرت
متصلة بالقياس كيف لا وقد يقبل كونه متصلا آخر متصلا حتى الهوية العينية وهي بهذا الاعتبار غير موجودة او كل موجود
لا بد له من تشخص خاص وما يتصل زائد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت متصلة بالقياس
الى شيء آخر حيوان او شيء آخر مثله كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوام النفس ولكن بشرط ان لا يقبل العوارض
فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحمول على النفس الذي
في المعنى وجوده هو الماهية بشرط لا شيء وهو لا ينافي ما نسبه الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان
قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعض ما عداه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا
كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في مادة اي شيء
التجريد بالنسبة اليه فهي اذا اعتبر مجردا بالنسبة الى التشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا عليه
لا جزءا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع الملتئم من حيث الحكم بانتفاء المادة المراد منها الماهية
باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم فيه ان الامر في مقابلة الجنس
فاما ان يحمل قوله مجردا عنها ماعداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ مجردا عنها جميع ما عداها
لا خدشة في قوله لا يصح الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى

بعض لجواز الاحاطة لا المغالبة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان
راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر انتهى فهذا ما قالوا في هذا المقام واقول
وبالله التوفيق تحقيق المقام انه لما تقرر في المشكلة السابقة ان الماهية من حيث هي ليست الا هي وان الامور
كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات محصلة كانت او محولة منتفية عنها في تلك المرتبة
فالماهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها لا محالة فقول المصنف محذوف عنها ما عداها اشارة الى الماهية
من تلك الحيثية على ان يكون محذوفا عنها لا على الماهية لا مفعولا ثانيا لقوله ليضر بل المفعول الثاني مجموع قوله
بحيث لو انضم اليها آه فالماهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلثة والمراد
من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في الماهية
المجردة التي هي قسم من الماهية المحذوف عنها التي هي المقسم فقط والحذف في كلام المصنف هو معناه فقط
ووجه ما وبيانها في كلام الشيخ حيث يعبر بها عن الماهية من تلك الحيثية في تلك المرتبة واما بيان الف توجيها
الى الاقسام الثلثة فهو ان الاعتبار الماهية المحذوف عنها ما عداها الملازم المستلزم اعتبارها بانها متصلة في مرتبة
نفس ذاتها قابلة لان تعتبر بانه بذاتها ولان تعتبر غير بانه بنفس ذاتها بل محتاجة في تماميتها وتحصلها
الى امر آخر يتضمن اياه ويتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبر غير بانه بل محتاجة الى امر آخر سواء كان ذلك
الامر مقوما لها ومحصلا لقوامها او محصلا لها كقوام التحصل غير التقوم فهي قابلة لان يعتبر من ذلك الامر
وبشرطه ولان يعتبر لا بشرطه ولا بشرطه بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت بانه متحصلة
بنفسها وبهذا الاعتبار قد تسميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضما اليها مقارنا لها يكون زائدا
عليها لا محالة ولا تكون هي مقولة على ذلك المجموع ومتحدة به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار بهو مقيد بها
بشرط لا شيء آخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار بشيء آخر فصح ان الماهية المجردة بشرط لا هي التي كلما
يفرض منضما اليها يكون زائدا عليها ويكون هي غير مقولة على ذلك المجموع ولذلك عبر المصنف عن الماهية
المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلثة بقوله بحيث لو انضم اليها آه ولا ينافي ذلك صدق
هذا العنوان على الاجزاء المحمولة بحيث يعيدها الا بعض سواء كان هناك اصطلاح آخر او
كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح وامتناع وجود الماهية بشرط لا بهذا المعنى اعني

بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لا ينافي جواز وجود المادة اعني الماهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها
لجواز ان يقارنها ما يحصلها تحصلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع
متحصل في نفسها ومن غير متحصل الجنس الا بما يلحقها من الصور النوعية فاذا اخذت بشرط لا بالقياس الى
الصور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج بما يقارنها من المحصلات الشخصية كما تقرر في مقامه فانطبق
كلام المصنف على ما هو المشهور واندفع ما يتوهم انه لا بد من التكلف ولا تكلف اصلا بحمد الله والله اعلم بالصواب
ثم انه كما اشار اليه من جعل مورد القسمة الماهية المحذوف عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل الاقسام الماهية الملحوظة مع
ما عداها وجودا وعدما في نفس الامر اندفع بذلك من انه يجوز كون الشيء قسما لنفسه بان القسم جعلوا الماهية قسيمة
الماهية المجردة اي بشرط لا والماهية المخلوطة اي بشرط شيء والماهية من حيث هي اي الماهية لا بشرط
شيء ولا شك ان الماهية من حيث هي نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة لا هي ذات الاقسام فقد جعلوا
الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد القسمة بيان للاطلاق للماهية وفي
القسيم تقييدية بان الشيء اصل وفي التقسيم تقييد للماهية بهذا الاعتبار غير خفي واما ما يدفع بجعل مورد القسمة الماهية
وفيه ان الكل المضاف الى الماهية المعتبر عنها بما ولا يخصه ماده والتحصل المذكور لا يظهر
لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة بالضرورة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا ويوضحه
ان الماهية لا بشرط شيء اي من حيث هي هي من غير التفات الى انه هل يقارنه شيء في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم
الثالث من الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني الماهية بشرط شيء هيهنا لظهوره فان
الحقائق الموجودة في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان يوجد ماهية الا وقد تلبست بشيء من العوارض
فلا حاجة الى اخذ هذا القسم واعتباره بل التسمية باعتبار على سبيل الاكلية وسيشير اليه وهو ان الماهية
الماخوذة لا بشرط شيء والتذكير باعتبار الخبر كلي طبيعي والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي يعرضها
الكلية اعني كون الشيء كليا اذا حصلت تلك الطبيعة في العقل وقال الشيخ في اول فصل الكليات
ان هنا ثلاث معان الكلي والجزئي ان الكلي اي على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل
على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون
بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث الطبيعة ان يحمل على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون

ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين
وانما يمتنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس والارض ثم ذكر وقد يمكن من الكلي في ان هذا الكلي
لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين وكيف ان يكون الكلي مستعمل في المنطق وما يشبهه هو الاعتبار الاكثر
المقرر فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال على كثيرين كثرة نسبة اشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الله وحده
انتهى وينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التفصيل هو الاشارة الى ان كون التصور الذي يمنع نفس من
الصدق على كثيرين انما هو كون التصور مغايرا لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسي مثل الخيال
والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما
نحو الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل فهو كلي
ومن هذا البحث يظهر الفرق المشهور ايضا بين الجزئي والكلي الفرضي مثل الكلي حيث يستلزم
صدق مفهومها على كثيرين دون الآخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين هذا
وقيل في تبيانها وجهوه ان كيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية بهذه العبارة فقد تحقق انه ليس
الكلي في الموجودات ما هو هو هذه الطبيعة عارضا لها مع المعاني التي سميناها كلية
مع الوجود وهذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه
موجودا في كثيرين فان الانسانية في عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى انه موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه
الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها لما هو في عمرو والا لما كان من العوارض حيوانية مقولة بالقياس الى زيد واما
بستقر في ذات الانسان ليس استقراره فيه محوجا الا الى الحصر مضافا مثل ان يبيض او يسود او يتعلم فانه اذا علم
لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذات وحدة قد اجتمع فيها الاضداد ومن هذا ان كان
الجنس عند الانواع وحد النوع عند الاشخاص فيكون ذات وحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة ويمكن ان
يعقل من وجه سليمة ان الانسانية وحدة اكتنفتها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظرت
الى الانسانية بلا شرط آخر فلا تنظر الى هذه الاضافات بوجه على ما علمت فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة بوجه
في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية للطبيعة اذا وقعت في التصور الذهني
ثم قال فالمعقول في النفس من هذا الانسان هو الذي يحمل وكلية لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة

موجودة او متصورة فكل منهما حكم وحد واما من حيث هذه الصورة من حيث انها في نفس جزئية فهي من جملة العلوم والتصورات
وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا ولو فككت بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فيجب ان يكون هذه الصورة
صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انه يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما سلف فهي كلية
ولا تناقض بين هذين اللفظين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة شخصية ويكون مشتركة بالاضافة الى كثيرين ان
اشتركه في الكثير لا يكون الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة الى ذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون الى ذوات
كثيرة الى ذات واحدة بالحدود الذات الواحدة لها ومن حيث هي فهي شخصية لا محالة ثم بين ان تلك الصورة هي
الصورة التي في تلك النفس الجزئية اذ في النفس الاخرى شركة في الكل الاخر فصدق على هذه الصورة وصورة اخرى
كمفهوم الصورة العقلية والنفس ان يتصور ذلك الكلي ايضا ويكون التصور صورة جزئية متشاركة لغيرها
فيتسم الصور وينقطع لانقطاع الاعتبار هذا ما اردنا من كلامه ههنا والغرض من هذا التعليم ان الكلية معنى ما مطابقة
والاشتراك بين كثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة
لكثيرين ومشتركا فيها وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون لعروض من جهته وجهة كليا
وجزئيا فلا يكون ان متقابلا واما معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بين الشيخ
بقوله وهذه اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الى عدة اياما كلية هي الى امور خارج
على وجه ان اي تلك الخارجات سبقت الى النفس فيما زال ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق الى
فتاثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن له خلاه هذا الحكم هذا الحيوان المعتبر فان هذا الاثر نسل صورة
التي تجردت عن العوارض بهذا اهو مطابقة ولو كان بدل هذه الصورة شيء غير تلك الامور المفروضة
وغير ما يشبهها كان الاثر غير هذه الاثر فلا يكون مطابقة انتهى وحاصله ان معنى مطابقة الصورة
الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد من العوارض واللواحق كان الحاصل منه في العقل
هو هذه الصورة بعينها وقد شبه ذلك كخاتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا اثر واحد منها في شمعة ثم اثر فيها
ذلك النقش فان قرب عليها خاتم اخر منها لم يتاثر الشمعة بنقش اخر ولم يبق الا الشمعة غير الذي قرب عليها
او لا كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة
لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة وما يطابقها تلك الصورة

ضرورة ان المطابقة انما تكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذه المغايرة لو كان المراد من المطابقة
بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى الجواب المنطوي للشريف من ان الكلية
هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا فتامل ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية
متمايزة بخلاف الامور العقلية فانها كالاظلال المنتقشة للارتباط بغيرها بل معنى المطابقة والحاصل ان معنى
اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج فاتصفت بالتشخص كانت
من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت
عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعمه السيد الشريف من ان الكلية انما تعرض بالاشتراك يمتنع عروضها للصور المعقولة
ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما تعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور
والعجب انه ذكر انه قد يعتبر المطابقة مع المعنى المذكور هذا المعنى ذكرناه لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه
عين المعنى المراد المذكور من الاشتراك ههنا واعلم ان الطبيعة اي الماهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها
معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي فكما ان الكلي
العقلي انما يتحقق في حيث لا وجود في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط انه لا فرق كثيرا
بين الماهية بشرط شيء وبين الصورة الكاسة منه في العقل بعد الحاجة الى الانتزاع كما كتب ح الصورة
الماهية بشرط في العقل اليه هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط شيء موجود في الخارج لان الماهية بشرط شيء
اعني التشخص موجود في الخارج ايضا والماهية لا بشرط شيء جزء من الماهية بشرط شيء جزء منه وجزء الموجود
يجب ان يكون الجملة موجود وذلك لان التشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وحال فاذا كانت
الماهية بشرط ما موجودة كانت الماهية لا بشرط موجودة قال الشيخ في الشفا الحيوان بما هو حيوان
والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان
العام والحيوان الشخصي والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان
او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء كان الحيوان
الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته
مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم ما لطبيعته الحيوانية والانسانية ثم ذكر وهذا

وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان في نفسه
يصير حيوانا ما لانه في حقيقته ومهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمتنع كون الحيوان الموجود في الشخص
حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان كانه موجود فيه لانه اذا كان هذا الشخص
حيوانا ما فحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان عرضا لكنه في
الحقيقة ان يقارن في الوجود شيئا اخر ثم قال لم ينف كون الحيوان لا بشرط لا موجودا في الخارج فلست
تقابل بهذه الماهية فما الحيوان لمجرد الحيوان بشرط شيء اخر فلا وجود له الا في الاذهان فانه في حقيقته بلا شرط شيء
اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وقد ذكر بعد ذلك من خارج
شرايط واحوال انتهى واعلم انه ليس المراد من الاتحاد لان يكون الكلي الطبيعي جزء من الشخص الموجود على
كونه موجودا انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة ورآء الوجود الشخص كما هو شان الاجزاء الخارجية
بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا موجودا في ضمن هذا الحيوان الشخص
اخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في الخارج فهو شخص في ذاته متميز في نفسه
ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام الشيخ المنقول الفاظ اشارة الى هذا كيف وينقل الكلام
الى الحيوان الاخر الذي هو جزء من هذا الشخص الثاني فيلزم ان يكون كل فرد شخص من الحيوان مشتملا على افراد
غير متناهية منه وهذا المعنى وجوب كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون الامر
الكلي بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع حمل
الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي والمراد من الجزء العقلي للذات
الموجودة في الخارج هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه وكما يحلل ذات الموجود اليه كونه موجودا
بوجود تلك الذات سيما اذا كانت مهية تلك الذات فان مهية الشيء هو ما به الشيء هو هو فكيف يمكن
كون الشيء موجودا مع كون ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من
وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة مستقلة ايان لهي جزء الامر الموجود
في الخارج مع انه ليس بموجود وذلك لان لهي جزء المفهوم هذا الامر الذي هو جزء من لانها
الا عين لا لذاته وكلام مشابه فيما فرض كونه مهية للذات الموجودة كالحيوان هذا الرقبة المعام

على تقدير هذا الكلام على ان الاسنا الجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بل الظن انه لا يكتب بانه
المقام عليه لا الى زعم السيد الشريف وغيره ومنهم شارح الكوشجي من ان تحقيق المذهب القائل بوجود
الطبايع في الاعيان ان الاشخاص موجودة في الاعيان ومع كون الدعوى بديهية غير محتاجة فان ذلك
الزعم قصور في المقام كما سنبينه في مبحث التشخص انشاء الله بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى الماهية لا بشرط شيء
موجودة في الاعيان حيث فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودا في الاعيان بديهية غنية عن البيان
ولان هذه الحجة انما تنتهض على من يتوهم ان كون الماهية بشرط شيء موجودة لا يوجب وجودها في الوجود العيني
الا بشرط ما مانع عن ان يكون هي نفسها انها بشرط شيء ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه
لا الاستدلال على كون الطبيعة جزءا للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء من حيوان
ما موجود مشعرة اياه وذلك لان هذا القول لاشتماله على حرف الجزئية وان كان ولا بعد ان تقع
هذا القول على كون حيوان ما موجود انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه بالبياض صريح في ان تفرعه عليه انما
هو لاجل ان مقارنة حيوان ما وشرط ما غير مانعة عن اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض
في الوجود للمادة غير مانعة عن اعتبار وجود البياض بمجرد بياضيته فالمراد من الجزء هو جزء حده من حيث هو شخص
اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من اقحام حرف الجزئية انما هو التنبيه على ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال
عليه وكذا الكلام في كلام المصنف وكيف لا يكون المراد من جزء الحد والطبيعة لا بشرط شيء جزء حقيقة
بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع ذلك ثم السيد الشريف بقوله اذا سبق الى
من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك التشخص
عن تشخصه الخارجي مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب
في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان
المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته عروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي
مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا اذ التصور هو في ذاته كان صورته
كلية بل في الخارج موجود اذا التصور وجرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل
لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى

من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك كلّه ان
من قال بوجود الطبيعي في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة ومشتركة
بين افراده فلزم ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود
خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كلامه وان اراد ان في الخارج موجودا
اذا تصور بجردته ذاته انصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر آنفا وان اراد ان
في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك مما لا ريب فيه فظهر انه
لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحشي
واقول نختار الشق الثالث والنزاع بيننا وبين المنكر معنوي فانا نقول الصورة المجردة
المنتزعة من الشخص مرتبة للفرد وهو موجود في الخارج والمنكر يقول وجود الماهية من حيث هي في الخارج ان
كان متحدة الوجود مع الشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمتنع كون الكلي الموجود في شخص
حيوانا ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان كلي موجودا فيه والمنكر
يمنع كون الماهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة
ثم يمكن ان لا يكون مراد النافي ان الماهية ليس لها وجود على حدة وتوهم ان القائل بالوجود
يقول بوجود على حدة ومع ذلك يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه لا مذهبنا الى ما
ذهب اليه صاحبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان الماهية
لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك بمعنى كونها جزءا من الاشخاص الموجودة
في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس
في الخارج انسان مطلق آخر مركب منه ومن الخصوصيات والتشخص والا لما صدق المطلق عليه فرد ورده
امتناع صدق الاجزاء الخارجية المتغايرة على الكل عليه وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن
دون الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه انتهى والطبيعة لا بشرط صادق على المجموع الحاصل منه
ومما انضاف اليه اي على الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلاث فرطوب
ذكره بقوله واشار اليه ههنا كما مر فالحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على الحيوان

هذا الحيوان وهذا الحيوان المشخص المشار اليه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما انضاف اليه
من المشخصات وهو الحيوان بشرط شيء وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله فهو جزء
من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحمل كما عرفت والكلية العارضة للماهية اي الكلي كما هو الحق
من دون ان يعتبر مع المعروض فقال الشيخ في الشفاء ان الكلي من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان
او فرس شيء من حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود
فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى آخر غير معنى الكلية انتهى ويقال لها الكلي المنطقي لان
المنطقي انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس وبالجملة المركب من العارض
والمعروض كالانسان الكلي عقلي لكونه لا يوجد الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا تعرض
للطبيعة الا اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي من المعقولات
الثانية اما الاول فظاهر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه فهو ايضا مثله في ذلك ففيه
اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب
على ان هذه اشارة الى الاعتبارات الثلاثة للكلي والاشبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلاثة
للماهية لان المسئلة كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة فليتدبر المسئلة الثالثة

[illegible]

[illegible]

المسئلة الرابعة في ان الماهية قد تركبت والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له اي لا بالفعل
ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق او ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها
قابلة للانقسام لان كليها العقل الا الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة وهي ما له جزء اي بالفعل
وهو المركب الحقيقي والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي الماهية البسيطة والماهية المركبة
مطلقا اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قوله موجودان ضرورة فان ما هو ضروري وجوده هو
المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط الخارجي كالسواد والبياض لانكار احد وجود السواد مثلا
بديهي كذلك علم تركبه من الاجزاء اي بديهية وكذا ان وجود الانسان بديهي كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية
واما الاستدلال على وجود البسيط بهما لوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل او بالقوة
فهو ان كان تاما والمناقشة عنه مندفعة لكنه تنبيه لدعوى الضرورة وكذا الاستدلال عليه بابطال التسلسل والدور
اعتباريان اي البساطة والتركب من الامور الاعتبارية العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما متنافيان
اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدقان
على شيء ولا يرتفعان عنه وقد يتضايفان بمعنيين آخرين وهما كون الشيء جزءا لآخر وكون الآخر كلا بالنسبة اليه
وحينئذ يتضايفان اي يتقابلان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان
فاذا قيس البسيط الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب الاضافي والمركب
الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لمركب
منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز كونه ذا جزء آخر والمركب الاضافي اخص مطلقا
من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته
الى جزئه وهذا معنى قوله فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بالمعنى الآخر وعليه ان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من آخر فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان الجزء
البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا لشيء فضلا عن اعتبار ذلك فالحق ان
ليس النسبة بين البسيطين عموما مطلقا لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وتفارقهما
الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب والعكس في مركب وقع جزءا لمركب آخر كالجسم

بل يراد ربين المركبين نسبة واه ان لم يشترط في الاضافة اعتبار الاضافة فيه لان كل مركب حقيقي لابد ان يكون له
جزء فيكون مركبا اضافيا بالمعنى الاول لكن الجزء والجنس عموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالمعنى الا
جزء له مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الكيفية الاضافة الى جزء وكذا يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب
فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالجاعل اختلفوا في ماهيته …
فذهب المتكلمون الى انها مجعولة بجعل الجاعل مطلقا بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط
اقول فيه فذهاب المعتزلة لا ما نسب اليهم ظنهم فهموا انهم يقولون الماهيات في العدم غير مجعول وانه وجه
ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل الماهية ماهية … عليه ويسلم كلام بانها
واما الجعل البسيط بمعنى كون الصادر عن الفاعل نفس الماهية فالظاهر انهم لا خلاف لهم فيه سواء كان بالذات
او بالعرض اعني ان يكون الصادر بالذات هو نفس الماهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر
بالذات هو نفس الماهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود … الموجودية
المسماة بالماهية كما هو مستفاد من كلام المحقق في شرح الاشارات …
لا كما فهمه شيخ الاشراق كلام … ينبغي حمل مذهب المتكلمين ايضا على الجعل المركب كما ستقف عليه
ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي الامكان وهي عارضة للماهية اذ لو لم يكن الماهية
مجعولة لارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية الماهية به فهو ايضا ماهية في نفسه
والمفروض ان ما هو ماهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج من ذاتها لا من غيرها في ثبوت الموجودات
فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول ان معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا ماهيته وعن الثاني
ان المجعول هو الوجود لا بمعنى ما هو فرد من افراد الوجود لا ماهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه ليس
تقرر الماهية الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب لكن قد عرفت انه ينبغي ان
يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني انه لو كان الانسان مثلا بجعل الجاعل لارتفع بارتفاع الجاعل
فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجيب بان اللازم … على طريق السلب
دون العدول … السلب الصادق على الانسان حين ارتفاعه هو ان الانسان ليس بانسان لا ان …

الانسان ليس بانسان لا ان الحمل الصادق هو سلب الشيء عن نفسه ضروري ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية الامكان
وهو مستند على شبهة وهي تستدعي الاثنينية فهي غير متصورة في البسيط دون المركب والجواب ان الاثنينية
التي تستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار الماهية والوجود وهي شاملة للبسيط والمركب هذا ثم
انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسألة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل
بالنسبة الى الماهية واخرى بالنسبة الى الوجود حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس المعنى … اثر الجاعل
الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الكلام ان
المراد ان الماهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة …
بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس بحيث يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب
ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير
على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة
وما يكون من لوازم الوجود ككون الجسم … فلا نزاع في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط
من اللوازم الوجودية دون الماهية وان الاحتياج الى الجزء من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب
لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة
اعني الماهية بشرط شيء وهي المرتبة المخلوطة وهو حينئذ الهوية وان لم يعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد
انها تعرض للماهية من حيث المجعولية في الجملة بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال
بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق
بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة وان كان في الاحتياج
الى الفاعل بالنظر الى الهوية فقط ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وفيه ما في المواقف وفيه اي فيما
ذكره في المواقف بحث لان البحث عما يلي الماهية اذ من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني خارج
عما نحن بصدده فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهيات الممكنة … محتاجة
الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل
من لوازم الماهية الممكنة مطلقا وان فسر المجعولية بانه الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام …

والتقييد بالخارج لغو ثم قال والصواب ان يقال قولهم الماهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها
جعل الجاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما مغايرا لها لم يعقل هناك جعل اذ لا
بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون هو بها مجعولة … وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود
بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل الاتصاف
موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل الاتصاف به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها
ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة وبهذا المعنى لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين لا مجعولية
الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين ثبوتها بالمعنى الثاني انما الكلام في الاطلاق فالقول بنفي المجعولية مطلقا
وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية
احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة
ثابتة لهما معا وان اراد … هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى البعض وبهذا الاحتياج مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط
كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة انتهى واقول هذا الكلام لا غبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى جعل الماهية متصفة
بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود كلاهما مستقلان حاصلان بلا جعل واثر الجاعل انما جعل احدهما متصفا بالآخر
على ما يجب … بل المراد ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد لكن للعقل … الى امرين وجعل احدهما
متصفا بالآخر فهذا هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود وكلامه غير … ثم اقول لكن هذا الكلام ايضا …
لم يحصل معنى يصلح محلا للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان محل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع النظر عن الوجود
فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط للماهية دقيق لا يفهمه الاكثرون
فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية من المتكلمين واراد ما هو حاجته الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب
ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة لم ير لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى الجعل الذي … المتكلمون
لعدم الحاجة اليه والفلاسفة لغوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم … الجعل تركيب ولم يكن تركيب
التركيب في البسيط نفى الجعل فيه … المركب … ان المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت

اثبت الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر
مما ذكر اذ قد عرفت ذلك فمعنى كلام المصنف ان تاثير الفاعل ليس في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية
ولا في جعل الوجود وجودا الكلام في المتن في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة
الى الجاعل لكونهما ممكنين فالماهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة الى الجاعل سواء ومجعولة بالجعل البسيط
بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيارا لشيء من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختيار لمذهب الفلاسفة
بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يعرضان …
حسب القيام بالغير الى ان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من لم يقل
بجسمية الجوهر وقد يعرضان الى الحال ويعرضان به وذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال المركب
السواد ومثال البسيط النقطة على قول **المسئلة الخامسة** في احكام اجزاء الماهية
المركبة فمنها ان اجزاء الماهية متقدمة عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني واليه
اشار بقوله والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق
من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء
من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية لشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق للاحتياج الى انعدام
المركب الا عدم جزء آخر وان امتنع عدم ذلك الجزء لكونه علة تامة لعدم المركب لسبقه عليه على اعدام سائر الاجزاء
فان قلت لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدم جزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم الكل
بل علة تامة … فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب الشخصي على تقدير تسليم كون عدم
الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في اعدام سائر العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة لعدم المعلول فهذا
لو عدم الفاعل مثلا مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل مدخل في عدم ذلك الجزء
فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فيخرج الوجهي علة تامة له ثم انه قد قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم
المركب … ثم انه يمتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية بخلاف العلل فانه يمكن تصور ارتفاعها
مع بقاء الماهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الماهية ويلزم هذا القائل كون عدم المركب
الواحد الشخصي كليا متعددا افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى

نعم والاعدام علمت انه قبحه اوليس عدم على شي من تلك الاعدام وهو اى تقدم الاجزاء على الماهية
علة والغنى عن السبب اى علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حتى يتحقق الكل لا ممتنع بل
انما حصل نوهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني بان يكون تصديق العقل بثبوت
الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط في الجزم بالثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي بمعنى غنيا عن السبب وهذا
معنى قوله فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا لاستحالة في الممكن بل
السبب الجديد كما اشار اليه بقوله الغير المتعلق بالماهية لتشارك الاجزاء فيه فانه لا يحتاج اليه الا بسبب جعلها متحققة
الماهية لا فضلها الحصيل الحاصل كما مر في الاجزاء فيحصل للجزء خواص ثلث الاولى التقدم في الذهن والخارج الثانية
الاستغناء عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وجهة هي الاولى انها
اى كل ما هو جزء للكل فهو مقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون خاصة تشاركه مطلقة وبهذا
يندفع قوى كثيرة في دفعه وهو انه ان اريد بكافة الاولى التقدم بحسب الوجودين جميعا وهو الظاهر من
الامام فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني
والجزء الخارجي متقدم في الوجود الخارجي فالعلة الفاعلية مثلا متقدم وليست بجزء واختلفوا في التقدم فذهب
شارح المقاصد الى ان ما يعرض له الجزئية متقدم في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج
باعتبار كونه مادة والصرف في المحقق الدواني فذهب الى ان الجزء هو المأخوذ مادة كالجنس او فصلا كالصورة
متقدمة في الوجودين وان المادة العقلية الصورة كما في البسائط ليست بجزء حقيقة اولا تركيب فيها حقيقة
ما فيها وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هي تقدم الجزء من كونه محمولا باعتبار الحمل
في الاجزاء الخارجية والعقلية باعتبار التقدم لم يصدق في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي مع الاطلاق
وهو كبيان خاصة للاجزاء المحمولة مطلقا وانما وقع الاشتباه فيه من جهة ان كون التقدم خاصة
مطلقة لا تتم الا ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة
للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا في الذهني ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي
او لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود
وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد تعرض للبيان تقدم الجزء مطلقا مع انه لم يصدق بيان

بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم نقف ولنا ان نقول انهم قصدوا ان الذاتي متقدم على المركب من كونه
غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا انتقاض بالعلة الفاعلية في الكلام ولا كثرة فيه وذهب السيد القديم الى ان
المراد بتقدم الجزء على الكل تقومه الكل به لانه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية وورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا انه تعين
المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا لا انه معلل به وذهب المحقق الى ان
المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين وان كان بينهما مغايرة في الوجودين فان كانت المغايرة
في الوجودين معا كما في البيت يتقدم فيهما معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي يتقدم فيه فقط لكن
بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هناك ولا كلفة فيه فذهب السيد المدقق الى انه
لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى الاحقية في الوجود وهو لا ينافي الاتحاد والمتقدم
والمتأخر فيه ايضا والمراد ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث هو كل وقد ثبت
ولكن مما يكون بالكلام الشفاء من تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب وذلك
لا يتنافى مع ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر فيه فانه جملة ما قالوا
في هذا المقام واقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية وهو الذي قد عرفت انه قسم سادس من اقسام
من اقسام السبق لا التقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد فيهما في الوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية سواء كانت
الماهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة لاجزاء الماهية فان كل
جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين فهو جزء له فليتفطن واعلم ان الخاصة الثانية واف لنقيضه الى كل جزء
الماهية لان كل ما هو جزء للماهية فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وغنى عن الوسط في الثبوت وليس كل ما هو مستغن
عن الوسط بجزء للماهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كل ما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للماهية بجزء لها
لصدقه على لوازم الماهية سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة كمساواة الزوايا الثلث
لقائمتين له فهذان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب الحقيقي وهو ما يكون
له حقيقة وحدة وصورة حقيقية كالانسان في الياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة
الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم واثار لا يكون على مجموع اثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت ودفع آثاره
بترتيب منه عادة لبعض الاجزاء الا البعض وان الحق ان الكل منها حقيقة وحدة وحدة حقيقية بالضرورة

كما في الجسم المركب من الانسان ولا يكفي شمولها اى شمول الكل فيها للاجزاء بان يكون الكل مجموع الاجزاء باعتبار
وحدة لازمة الاجزاء ومنها ان اجزاء الماهية قد يكون خارجية وقد يكون ذهنية كما اشار اليه بقوله وهي قد تتميز في الخارج
بان يكون الكل وحده منها وجود على حدة غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء
الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكالاجزاء البيت السرير وقد تتميز في الذهن بان يكون كل واحد منها موجودا بوجود
على حدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل يكون جميع الاجزاء في الخارج موجودة بوجود
واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون
ما هو جزء محمولا على جزء آخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل
وقد مر ان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يصير باعتبار اعتبار آخر يصير به
محمولا فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار آخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط
في الاجزاء المحمولة ليس القياس الى شيء كان بل القياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير متحد الوجود به لكون
بشرط لا بالقياس الى شيء الفصل هو الجزء والمادة العقلية ولا بشرط شيء منها هو الجنس والمحمول على
النوع او الفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء والصورة العقلية ولا بشرط بالقياس
اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون المركب في العقل لا في الخارج هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض
وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا فيه بوجود على حدة لا في الخارج لاتحادها في الوجود فيه فيكون الامر
ثابتا في الخارج ومركبا في العقل هو ان جزئيه اعني اللونية والقابضية للبصر غير متمايزين في الخارج
ومتمايزان في الوجود العقلي بمعنى ان العقل او الذهن اذا لاحظ السواد وحلله الى جزئين وتصور منه
مع قطع النظر عن كونها موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقة من الاجزاء وان التميز بين الاجزاء
ليس في الخارج بل في العقل ثم زعم المحقق الدواني انه لا تركيب هناك حقيقة ومن اراد التحقيق
فهو انه عيب من زمانه الى ان تقرر الماهية متقدم على تقرر الوجود وكلام رب تقاه ثم ان المحقق الشريف
ذكر ان في التركيب البعض من الاجزاء المحمولة اشكالا كثرت فيه الاوهام واختلفت اراء الاعلام
فمنهم من ذهب الى انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل له
معان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق منتسبة لمعان الجز

اخرى كالتحيز والحركة في الاقطار والادراك والتعجب فالمأخوذ من المشروعات كالجوهر والجسم النامي والحساس
والمتحرك بالارادة والناطق هي الذاتيات والمأخوذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والكاتب
هي العرضيات وزعم انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه
بحث لان تلك المعاني المنتسبة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود
فلا يكون شيء منها محمولا لامواطاة ولا اشتقاقا منها ذاتيا لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة ما هي خارجة
والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك المطلوب الاول وهو بيان
اقوال اخر والضبط في تحريرها وتقريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات كالجوهر والجسم والنامي والحساس
والناطق والكاتب والضاحك وغير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالكاتب
والضاحك ومنها ما ليس كذلك كالجوهر واخواته وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة
في الذهن بحسب المفهوم ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور اشياء متعددة
او لاشياء متعددة الماهية وعلى التقرير الثاني اما ان يرد تلك الموجودات المتعددة بوجودات متخالفة او بوجود
واحد فهذه احتمالات ثلث لا مزيد عليها قد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور
لشيء واحد للمركب في ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا انتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه
الصور المختلفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة على المركب في الخارج عينه وجودا وان حللها العقل
حله فيه الثاني ان يكون تلك الصور لامور متخالفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة بغير المركب ماهية لا وجودا الثالث ان يكون تلك الموجودات
المتخالفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا
والاشكال وارد على كل من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة وان كان
بينها اى ارتباط واكمل واما على الثاني فلان هذا الوجود ان قام بالكل وجدة من تلك الماهيات لزم
حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالمجموع منها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما
محال واما القول الاول فيرد ان الصور العقلية المختلفة كيف يجوز ان يكون مطابقة لامر بسيط في الخارج
او منطبقة عليه اصلا يمتنع من منطبقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصور يجب مطابقته للبسيط لا كل منها

واستنادها مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد كما هي في الصورة المحسوسة كالمنقوشة على الجدار او الموجودة
في الخيال واما الصور التي ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط تحصل بتكرر مشاهدة
النفس للجزئيات او قلتها وتشبيهها لمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المعول
الى هنا تحصل كلام الشريف دامت [illegible] بان هذا القول الاخير راجع الى ان التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق
الدواني والا كيف التسفه فيه ولعله ان يكون مختار المحققين واما ما ذكرناه فهو القول الثاني من هذه ولا يرد عليه
ما اورده ان الوجود لا قيام له بالماهية اذ القيام هو وجود في شيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون الماهية لا امر آخر
به وليس ايضا تخصص الوجود بمجرد الاضافة الى الماهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذاك بلا زيادة كما حرر
في جميع ذلك فلا استبعاد في ان يكون لكل واحد كونا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد ولا يلزم نقض وجود
الكل بدون الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدواني مع كونه مناديا بنفي التركيب
حقيقة في غير موضع اختار هنا القول الثاني فتدبر فان قلت فالذي تختاره من هذه الاحتمالات قلت
الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين والاحتمال على المركب [illegible]
والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه تفطن [illegible] القول [illegible]
الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان طبيعة الجنس المأخوذ لا بشرط الفصل [illegible]
في الذهن [illegible] فان الحيوان لا بشرط شيء او انضم اليه ما ينضم اليه [illegible] من حيث انه بعينه [illegible]
لا من حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث كما صرح به الشيخ في الشفاء [illegible]
[illegible] ثم ان الظاهر ان القول الذي ذكره المحقق الشريف [illegible] من هذه الاقوال [illegible]
لانه حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستقلة في الخارج [illegible] الشق الاول
من الترديد في البحث عليه [illegible] مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون [illegible]
وحيث [illegible] للتركيب فيه الا ذلك فلا يمكن ان يكون [illegible] كون تلك المعاني [illegible]
في ذلك الشيء فلا يكون هو القول الثالث فان [illegible] تركيبا [illegible]
انه اراد ان تلك المعاني [illegible] الا انها لما كانت [illegible] على سائر المعاني [illegible]
[illegible] فلا وجه لارادة [illegible] الشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني ثم [illegible]

وهذا المحمل على ما اورده [illegible] من الاقوال الثلثة وكذلك [illegible] على الشق الاول واما نحو
كلمة غير معتبر [illegible] من الاقوال [illegible] على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال الثلثة فتدبر ثم ان [illegible]
[illegible] في ابطال هذا القول وهو قوله المشتق من جزء خارجي مشتمل على النسبة خارجة
المشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له [illegible] آخر المحمولة لا يكون [illegible]
في ذلك وما ذهب اليه [illegible] من ان المفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل [illegible]
[illegible] ولا يدخل في مفهومه الموصوف والاضافة [illegible] الابيض والبياض [illegible]
فاذا اخذ لا بشرط لا كان [illegible] واذا اخذ بشرط [illegible] كان [illegible] طبيعة الجنس [illegible]
هو تحقيق الفرق بين العرضي والعرض [illegible] الفرق بينهما [illegible]
الشيخ وان كان هو [illegible] وسيد المحققين [illegible] في ان المراد من المشتق [illegible]
فيه [illegible] بالفعل [illegible] مفهوم المشتق [illegible]
[illegible] في التعبير [illegible] العموم [illegible]
الماهية وعدم عروضها لها فقد تبين [illegible] الصدق [illegible]
[illegible] بينهما التصادق في الجملة [illegible] المساواة والاعم والاخص [illegible]
شارح المقاصد [illegible] الاحتمالات [illegible] الماهية الحقيقية [illegible]
لا يكون الا اعم واخص اما مطلقا كالحيوان والحساس [illegible] كالحيوان والناطق للانسان [illegible]
[illegible] في بعض الملكية [illegible] المشهور [illegible] الشيخ [illegible] الماهية الحقيقية [illegible]
[illegible] من الماهية [illegible] المركب من [illegible]
[illegible] والمتحرك بالارادة [illegible] متماثلة كما في [illegible]
واما [illegible] كما في [illegible] والبياض او معقولة كما في الجسم [illegible] والصورة [illegible]
في [illegible] المركبة [illegible] كما في الانسان المركب من البدن المحسوس والنفس
[illegible] الا ما يكون للشيء مع [illegible] فانه [illegible]
او الى القابل كالقطوسة [illegible] او الى الصورة كالافطس [illegible]

فانه [illegible] بها [illegible] من [illegible] الا [illegible]
[illegible] او [illegible] كالنقش والبدن [illegible]
[illegible] الوجود والعدم للامكان [illegible] البقية [illegible]
كما في [illegible] والاضافية كما في الاقرب والابعد [illegible]
كما في [illegible] مركب [illegible] النسبي [illegible] ان الاجزاء المتمايزة [illegible]
المتباينة [illegible] كان [illegible] الشيخ [illegible]
من [illegible] كانت مأخوذة من الفصول [illegible] المواد [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]
المحمولة الجنسية والفصلية [illegible] الجزء المحمول الا ان يكون [illegible] الماهية [illegible]
او لا بل يكون [illegible] الاول [illegible] تمام المشترك [illegible] المراد من الجنس [illegible] المشترك
[illegible] الماهية [illegible] المراد من الفصل وبيان ذلك
[illegible] في كتب المنطق [illegible] الكلام [illegible] الاجزاء المحمولة المأخوذة [illegible]
[illegible] فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية [illegible]
[illegible] فيما هو مركب خارجي [illegible] والفصل [illegible] من الصورة [illegible]
[illegible] الجنس والفصل [illegible] في الوجود [illegible]
المتحصل [illegible] الماهية [illegible] الجنس [illegible] المركب [illegible]
والفصل كالصورة في ان المركب [illegible] الجنس [illegible]
[illegible] حقيقة [illegible] المحقق الشريف [illegible]
كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت [illegible] مشتركة [illegible]
[illegible] الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة [illegible] فاذا انضم اليه الفصل [illegible]
عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة [illegible] فالفصل علة [illegible]
الجنس في الذهن [illegible] وزوال الابهام والتحصل [illegible] الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل [illegible]

[illegible] الجنس من حيث هو [illegible] تلك الصفات [illegible] العقل [illegible]
وتتم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن [illegible] الجنس [illegible] الفصل [illegible]
[illegible] في الحمل والوجود [illegible] الحمل بالمواطاة [illegible] ان المراد بالفصل
[illegible] كما صرح به الشيخ في الشفاء [illegible]
من الامرين [illegible] الفصل [illegible]
[illegible] الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل [illegible] المراد من الفصل
[illegible] كان [illegible] عرفت [illegible]
انها غير معقولة في الاجزاء العقلية [illegible] وكل فصل [illegible]
[illegible] في الفصل [illegible] التحصيل والتمييز [illegible] الفصل القريب [illegible]
بتمام التحصيل والتمييز [illegible] التحصيل والتمييز
[illegible] الفصل الحقيقي [illegible]
عوارضها [illegible] الفصل [illegible] الفصل الحقيقي للانسان
لانه اقرب اليه [illegible] عوارضه كالمتعجب والضاحك [illegible]
مع مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة [illegible] الفصل الحقيقي للحيوان [illegible]
على الآخر ولا يمكن [illegible] مرتبة [illegible] الماهية [illegible]
جنس للآخر [illegible] ويكون الاعم [illegible]
للماهية [illegible] الاخص تمام [illegible] المشترك [illegible]
[illegible] الانواع [illegible] الماهية [illegible] تمام [illegible] المشترك [illegible]
انه لو كان للماهية [illegible] فصل [illegible]
[illegible] وذلك [illegible] الماهية [illegible]
للتصريح [illegible] والاشارة [illegible] الماهية [illegible] المراد [illegible]
فلا تركيب [illegible] في كل مركب من الاجزاء العقلية [illegible] الفصل [illegible]

اجزائه بقيدة في معرفة الجليات وذلك لانه لما ثبت ان ما للجنس له فصل ثبت امتناع انحصار الاجزاء في الفصول

ولما ثبت انه لا وجود لجنسين الا ويكون احدهما جزء للآخر ثبت امتناع الانحصار في الاجناس وذلك لانه

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بل النطفة تنقلب غذاء والغذاء ينقلب اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة ...
فهيئا الا ان ينقلب حيوانا وليس ما هو ... فى هذه الانقلابات باقيا بالفعل ...
فيه كثرة بالفعل ثم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه ...
اخر وايضا صورة له باعتبار وفصل باعتبار ... وكره الشيخ ... الهيولى والصورة
ومع تركب الاثر ... الهيولى ...
وبانه لو كان تركب الجسم منهما ... لم يصح تعريف الصورة ...
عرفها به حيث قال فى طبيعيات الشفاء وصورة الجسم هى ...
واما اذا كان تركب الجسم ... الا ان الوجه ...
غاية الامر ان للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما ... الامر الواحد الموجود فى نفس الامر ...
ايضا بانه لو كانت المادة والصورة ذاتيين ... الجسم فى الخارج لامتنع صدق المادة عليه ...
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في علمه هذه المحمولات انتهى كلامه اعلى الله مقامه وتعرض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع ما عداه
والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات
في الوجود فلا فرق والجواب عنه ما اشير اليه من ان كل فصل للماهية يجب ان [illegible]
كان [illegible] من هذه الكيفية في الناطق لكان مميزا لا عن المشاركات في الوجود لوجب
ان يختص به فيما به مشاركاته في الوجود [illegible] كما هو المفروض [illegible] عن المشاركات
في الجنس لا في الوجود فانه مختص به فيما به مشاركاته في الجنس فليتدبر

المسئلة السادسة

في الكلام في تشخص الماهية اعلم ان الماهية النوعية من حيث هي لا تقبل [illegible] عن الشركة والتشخص
منها نفس الصدور [illegible] فلابد فيه من امر زائد وهو ما به يمنع الصدور عن الشركة وهو المراد من التشخص [illegible]
من العوارض المشخصة التي هي [illegible] التشخص [illegible] الكلام فيها [illegible]
من حيث هو تشخص بل هي عوارض خارجة عن التشخص [illegible] التشخص [illegible]
ليس شيء منه مما يمنع الشركة [illegible] المراد من التشخص [illegible] الكلام انما هو فيه [illegible]
ليس له ماهية كلية كالوجود وهو [illegible] من الماهية في الخارج [illegible] الذهن كالوجود [illegible]
[illegible] الوجود الخاص [illegible] في تعليقاته [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] بالطبع [illegible] ان الشيء ما لم يوجد [illegible]
لم يمنع الصدور عن وقوع الشركة [illegible] لم يمنع الصدور [illegible] وقوع الشركة [illegible]
[illegible] التشخص [illegible] وجود الطبائع [illegible]
الاستلزام [illegible] الدليل على الزيادة [illegible] التأخر بالطبع [illegible]
ان استلزام [illegible] بل هو ممتنع [illegible] بوجود الطبائع [illegible]
كما عرفت واما ما ذهب اليه [illegible] السيد المحقق من ان التشخص انما هو [illegible]
الماهية [illegible] مثلا كان المدرك شخصا [illegible] بالعقل كان كليا [illegible]
تفاوت في نفس المدرك بل في الادراك فقط لا امر ليس له ماهية كلية [illegible] الماهية بالنسبة اليها
نسبة الفصل الى الجنس [illegible] ذلك هو مناط [illegible] في عدم شمول علمه تعالى بالجزئيات

مبحث التشخص

[illegible]

بالجزئيات المادية والحق ان ذلك اي اشتمال التشخص على امر ليس له ماهية كلية [illegible] الاصول [illegible]
حصروا الممكنات في المقولات العشر [illegible] التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا عنها
[illegible] التحقيق [illegible] ان لا يكون الماهية الموجودة من حيث هي موجودة فيه تشخصا [illegible]
ولا ينفع [illegible] التشخص [illegible] الوجود [illegible] ليس له ماهية كلية كما عرفت بل التحقيق [illegible]
في علم الباري [illegible] وكون التشخص مما ليس له ماهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات [illegible]
كون الوجود [illegible] التشخص كل مقولة [illegible] في الخارج [illegible] في الذهن [illegible]
[illegible] المراد ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون [illegible]
[illegible] الذي ذكرنا من كون التشخص [illegible] الماهية في الخارج [illegible]
هو معنى اعتباري [illegible] والتشخص من الامور الاعتبارية [illegible] اعتبارية [illegible]
الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وننقل الكلام اليه [illegible] وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون
كل موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان له ماهية كلية ولا يجب كلية [illegible] في الواجب [illegible]
[illegible] كما عرفت [illegible] افراد التشخص [illegible] بذواتها ويكون [illegible]
التشخص [illegible] الماهية [illegible] في العوارض [illegible] الوجود [illegible]
الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود [illegible] في الخارج [illegible]
التشخص [illegible] بهذا التشخص [illegible]
[illegible] الاجناس بالنسبة الى الفصول [illegible] لان الفصول [illegible]
بالنسبة الى الحصص [illegible] بخلاف التشخصات بالنسبة الى حصص الانواع [illegible]
[illegible] الموضوع [illegible] الوجود [illegible] القائل بعينية التشخص [illegible]
انه جزء التشخص [illegible] في وجوده في الخارج [illegible]
[illegible] يصدق عليه انه [illegible] التشخص [illegible]
[illegible] الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب عنه ان جزء الموجود
في الخارج انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا له [illegible] كون التشخص [illegible]

[illegible]

بل هو جزء ذهني فان نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل [illegible] الجنس [illegible]
[illegible] الا بانضمام فصل اليه [illegible] ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا تمايز الا في الذهن
الماهية النوعية [illegible] متعددة [illegible] التشخص [illegible] في الخارج [illegible]
ووجودا وتمايزان في الذهن فقط [illegible] في الوجود الخارجي [illegible]
من كون التشخص [illegible] وجود في الخارج [illegible] الوجود [illegible]
كون وجود الماهية [illegible] الماهية النوعية [illegible]
[illegible] الماهية [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] المراد [illegible] التشخص [illegible] الفصل [illegible]
[illegible] والوجود [illegible] الماهية [illegible]
وكذا هو الفرق بين [illegible] عن الاستدلال [illegible] الطبيعة [illegible] التشخص الموجود في الخارج
عن وجود [illegible] في الخارج [illegible] الاستدلال [illegible] للتشخص الموجود [illegible] وجود التشخص
[illegible] الاول دون الثاني [illegible]
نسبة الماهيات الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل [illegible] في الوجود الخارجي
[illegible] المشخصات [illegible] الوجود في الخارج [illegible] الكلية [illegible]
التشخص [illegible] الوجود والطبائع [illegible] الطبيعة [illegible] موجودة في الخارج [illegible]
[illegible] الامر الواحد [illegible] متعددة [illegible] الصفات [illegible]
في الخارج موجود [illegible] صورته الكلية [illegible]
[illegible] الموجود في الخارج [illegible] صورته [illegible]
في الخارج [illegible] في العقل [illegible] كلية [illegible]
لا وجود في الخارج الا [illegible] والطبايع الكلية [illegible] انتهى كلامه [illegible]
[illegible] التشخص [illegible] العوارض المشخصة [illegible]
[illegible] الجواب عنه [illegible] الا التشخص من التشخصات

[illegible]

من التشخصات [illegible] امر عقلي [illegible] التشخصات فيه [illegible] عقليا [illegible] الماهية
وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد ان يتميز التشخص المذكور عن غيره في هذا المفهوم [illegible] التشخص
[illegible] التشخصات [illegible] ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص آخر [illegible]
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار [illegible] الاعتبارات [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] المتوهم والتحقيق في الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص [illegible]
[illegible] فلا يحتاج الى مميز [illegible] كل واحد منها [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الكلام في التشخص واما ما به التشخص [illegible] تشخص الماهية [illegible] الماهية
[illegible] التشخص والامتياز عن الغير فقد يكون نفس الماهية اي قد لا يحتاج الماهية الا الى [illegible]
[illegible] التشخص [illegible] بنفس ذاتها ممتازة عن غيرها لكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود [illegible]
الى القيام او التعلق بالمادة كالمجردات فلا يتكثر [illegible] الماهية متكثرة الافراد بل يكون
منحصرة في فرد [illegible] الوجود بنفس ذاتها [illegible] الماهية كلية [illegible] قطع
النظر عن ذلك الوجود الذي قد قبلته فيكون كثرة الافراد [illegible] فرضية [illegible]
[illegible] لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة مقترنة به ضرورة ان ما لم يتكثر [illegible]
[illegible] للكثرة والامور المتكثرة [illegible] الماهية [illegible]
[illegible] المادة التي هي [illegible] للكثرة على الاطلاق [illegible] في الشق [illegible]
الى المادة اي قد يكون الماهية محتاجة في حصول التشخص [illegible] امور متكثرة [illegible] الى المادة
لكونها مادية محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون [illegible] التشخص [illegible] الامور [illegible] الى المادة
والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع [illegible] ان كون تلك الامور المتكثرة [illegible]
[illegible] التشخص [illegible] المادة [illegible]
[illegible] تشخص تلك الامور بالمادة [illegible] تشخص المادة [illegible]
[illegible] الوضع والاين والزمان [illegible] التشخص [illegible]
[illegible] التشخص [illegible] الوضع والاين والزمان [illegible]

الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض وقال الشيخ في التعليقات الاحوال والقرانات
معان مشتركة فيها والنسب انما يكون لنسبة معقولة او لنسبة محسوسة والنسب المعقولة مشترك فيها لان
مكانا لا يخالف مكانا آخر في انه مكان بل انما يخالفه في معنى زايد على المكان وذلك المعنى هو
الوضع والوضع مخالف لوضع آخر لذاته لا لمعنى آخر فالوضع هو المتشخص بذاته لكن ما يتشخص به نحو زايد
على الوضعية لان وضعا وضعا الصحيح ان العرض للامور كثيرة فان انما يتم التشخص به اذا لم تختلف
الزمان فكل شيء ليس بزمان ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرون كالعقول المفارقة انتهى فالمراد
بالاعراض الكلية اعني الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها في الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها
لذاتها كالوضع او لامر زايد على ذاتها كما في المكان وفي التشخص بالوضع واما الزمان فعدم الاشتراك
فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعني ان كل جزء من اجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه
بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى الظاهر انه لذاته لا لامر زايد على ذاته
وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات فان قلت صرح الشيخ في التعليقات متى بمراد الكون في الزمان
وان الزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة ليتحقق [illegible] متى كل واحد منها وهو خلاف متى آخر
فان كون كل واحد منها في ذلك الزمان غير كون الآخر فيه والكون في الزمان غير نفس الزمان واذا
بطل كون الواحد في زمان لم يبطل كون الآخر فيه انتهى ومثل ذلك قال في الاين فلم لا يجوز ان يكون
المراد من الزمان المعدود من المعد في الغير المشترك فيها هو متى ويكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق
لا بالاضافة قلت كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على التشخص وكذا الواحد فلو كان التشخص ذلك الوجه
بمتاه لزم الدور فظهر ان ما هو من جملة المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت
قد قال الشيخ في تعليقاته الوضع متشخص بذاته [illegible] بالزمان [illegible] وذلك قلت معناه [illegible]
الشيخ من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان [illegible]
بالذات و[illegible] لا بالذات والمختلفة بالزمان متشخص بالزمان لا بالذات [illegible]
الغير لكونهما مما لا يشترك فيه فان قلت فالمتشخص بالذات والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالاخرة
هي الاعراض الكلية فلم اسند المص التشخص للامور المتكثرة التي هي مادة التشخص الى المادة ثم التشخص

ثم التشخص الى المادة اي تلك الاعراض لم لم يسنده الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا يجوز كونها مكثرة
اليها لا محالة لا بد من كونها متشخصة والمكثرة بالاخرة هي المادة المقابلة للمكثر بالذات كما [illegible] تلك الامور
الجنسين في جهتي التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بسبب الاعراض ليحصل المطلبان معا ولكي يحصل ايضا [illegible]
كلام على المشكل ان التقييد بين المعقولات الكلية في ادراكه كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين
غاية الامر ان يفيد الانحصار في فرد والظاهر ان هذا الحكم [illegible] ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور
في صورة الكلية لا شبهة عليه ومنهم من جعله [illegible] لا علية فاعترض عليه بانه اذا جاز في الذهن ان يرتقي
بتقييد المعقولات [illegible] بنوع واحد كما في الحقيقة المركبة مثل الطاير الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكليات
في بعض المراتب [illegible] الامتناع فرض الاشتراك [illegible] ان كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على
ما عداه [illegible] افرادا [illegible] فان [illegible] الافراد الفرضية فيمكن فرض صدق كل من
الكليين على افراد الآخر وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو فرضنا الطاير الولود فنقول يمكن فرض
صدق الطاير على جميع افراد الولود وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطاير الولود على تلك الافراد ويمكن
فرض صدق الولود على جميع افراد الطاير [illegible] وانما قيد [illegible] فانه يكون [illegible]
[illegible] الشخص [illegible] الاعراض المشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود
الاشخاص واما اهل المنطق [illegible] انهم ارادوا [illegible] يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي
المنطقي وفايدة التقييد [illegible] الكلي يحصل في العقل والجزئي يحصل في الحس [illegible]
بانضمام معقول الى معقول [illegible] المعقول معقول لا محسوس وعلى هذا فلا يرد عليه
الاعتراض المذكور [illegible] والتميز يغاير التشخص [illegible] المغايرة [illegible]
بالآخر ان يحصل لكل منهما باعتبار النسبة الى الآخر [illegible] وكذلك التقييد كما في الطاير
الولود فان كلا منهما صار [illegible] بالتقييد بالآخر [illegible] قبل التقييد [illegible] بخلاف التشخص [illegible]
بالآخر ان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما فانه لا يجوز [illegible] التقييد [illegible]
لا يفيد الجزئية وفرق آخر وهو ان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى
المشاركات وقد يوجد في بعض النسخ المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون

اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره يتميز والفرق بيان النسبة بين التشخص والتميز وهي العموم من وجه
فان الاول يتحقق بدون الثاني في التشخص الذي لا يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والثاني
بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم
واعترض عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون
متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار غيره فلا يثبت [illegible]
تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتحقيق
كلام [illegible] اليه والى ان المشهور [illegible] النسب بين الكليات وان كان [illegible]
في الواقع سواء اكثر [illegible] اولا لكن [illegible] الا [illegible] بحصول النسبة [illegible] كما [illegible] فيه [illegible]
في كلام المص فتابع **المسئلة السابعة** في احوال الوحدة والكثرة وهما من لواحق الماهية ولما
كان [illegible] يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحثها [illegible] احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص
الآن [illegible] المص لما انتقل من الكلام في التشخص الى الوحدة [illegible] المغايرة [illegible] التشخص فقال
والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها من حيث انها واحدة
بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث انها متشخصة وذلك [illegible] الوحدة
تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة [illegible]
عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو متصف بالكثرة وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزءا للموضوع
بل بان يكون قيدا له خارجا عنه يصدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث
الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع
الوجود [illegible] لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة
والمنافاة يستلزم مغايرة [illegible] في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة
منافاة بالذات فليس كذلك [illegible] وان اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم تحقق المنافاة
في الجملة بين الكثرة والوجود [illegible] كيف والوحدة [illegible] للوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] باعتبار موجود [illegible] فالكثرة المقابلة للوحدة [illegible] الموجودة
الوحدة

في الوحدة والكثرة

بموجودة كما ليست بواحدة [illegible] ان وصف الكثرة لا يمنع من اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة [illegible]
واما [illegible] لان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط الواحد
اعداما له وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه انه انما يلزم ذلك لو لا وجود المادة فاما
مع القول بها فالوحدة الزايلة هي وحدة الصورة الزايلة كما زالت وحدتها زال وجودها والباقي ليس الا
المتصفة بالوحدة بعرض [illegible] ان الوجود كالمعنى والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار
اليه الفارابي في تعليقاته [illegible] الشيخ [illegible] الشفاء الذي يصعب الآن علينا تحقيق
الوحدة وذلك انا اذا قلنا [illegible] ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد
الكثيرة واما الكثرة [illegible] ان يحد بالواحد لان الواحد مبدء الكثرة ومنه وجودها ومهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة
استعملنا فيه الواحد [illegible] وكذلك يقول ان الكثرة هي المجتمع من وحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا
آخر وهو انا اخذنا المجتمع [illegible] والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات
او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي
تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد والتعديد وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا
فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكن يشبه ان يكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف
عند تعقلنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة
نعقلها من غير مبدء لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخياليا ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا
وهنالك حد الوحدة متصورة بذاتها ومن اوايل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها فيه [illegible]
الخيال لنومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي لا ينقسم فيه
كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الآخر هو فينبه عليه
بسلب هذا عنه انتهى وعلى هذا اشار المص بقوله ولا يمكن تعريفهما اي الوحدة الا باعتبار اللفظ
والكثرة عند العقل والخيال يتساويان في كون كل منهما اعرف تنبيه الكلام ان الوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال هذا هو المراد من تتمة الكلام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة متقابلتان
بالنسبة الى الاعرفية عند العقل والخيال فتتاخذ الوحدة الاعرفية عند العقل وتاخذ الكثرة الاعرفية

عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا يدركهما الا
بالعقل وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية
فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعراضية عند العقل والاخرى بالاعراضية عند الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان
مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها
فيدرك اولا بآلاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات
صورة وحدة كلية يرتسم في ذاتها فهي معروضة للوحدة كما كان جزئياتها معروضة للكثرة وكذا
ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها ومن المرتسم في آلاتها
اقرب منها واعرف عندها من حيث هي ماخوذة مع آلاتها فكذا حال عارضيهما اعني الوحدة والكثرة
واورد عليه الفاضل القوشجي انه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة
في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس فكما ان كل واحد من تلك الكليات
معروض للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في الآلة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالوجود
لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال واقول ان في الكثرة تفصيلا لما يحتاج
على التصورها وملاحظتها كذلك الى معونة الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال
فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة في النفس اذا ارادت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك
الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج في تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة
مرتسمة في النفس او في الخيال وذلك ظاهر جدا بالوجدان وهذا هو مراد الشيخ من عروض الكثرة
عند الخيال وغرضه ان الكثرة لكونها خيالية لا يحتاج الى معرف اصلا ولهذا انما تخيلها اولا واما
الوحدة فقد يحتاج الى التنبيه لعقليتها ليشير الا معنى قال في النفس بذاته غير حاضر عنده بكونه [illegible] عنده
لكن في الخيال المحسوس بالكثرة فليتفطن واما ما اجاب به المحقق التردد من ان العقل العرف انما هو
للعلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يمكن
من تخيل امر واحد من غير شائبة الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المتفرقة [illegible]
يشكل [illegible] ذلك بمعنى ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا كخصوصها وحدها [illegible]

بل مع مجموع الامور المتفرقة ثم يرد عليه ان حصر التعقل في العلم الاجمالي غير ظاهر بل الواقع ان المجموع المدرك
للخيال كما هو معروض للكثرة معروض للوحدة ايضا لا يحتمل الوحدة ايضا مدرك للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد
المدققين من ان الآحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها او التعقل يعرف المؤلف بعد معرفة آحاده والكثير
اسبق في الخيال من آحاده او الخيال بحسب الغالب يناله اولا المؤلف ثم يفصل اجزائه فانه يرد عليه ان الكلام
في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كما يناله المؤلف اولا قد يناله امر من حيث هو واحد مطلقا ورد
الوحدة لعدم اعتبار زايدة على الماهية بحسب الوجود والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية من الخ
وجودة وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عبارة عن الماهية في الخارج وزائدة عليها في العقل كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها
من المعقولات الثانية على ما قال بل هي من ثواني المعقولات وقد عرفت منها فيما سبق وكذا الكثرة
ايضا لانها طبيعة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه
وبين حكم الشيخ بوجودهما في الاعيان حيث قال في الهيات الشفاء ان العدد له وجود في الاشياء ووجود
في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له لا وجود له الا في النفس شيئا يعتد به الا ان قال انه
العدد لا وجود له مجرد اعني المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الامور
لا تتجرد عن الاعيان حين قال في الكليات الشفاء كما نبعث الا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على
وجود الواحد واما ان في الموجودات اعدادا فذلك لا مرية فيه اذ كان في الموجودات وحدات فوق
وحدة التقابل وتقابلهما لا في العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا التقابل معنى بينهما
ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض لكونهما معروضين لاضافة العلية والمكيلية والكيالية
والكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها اي تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى
ما هو المركب من الكيل وليس بينهما تقابل بالذات اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان التضاد يبطل التضاد
بالذات والوحدة اذا حصلت في ضمن الكثرة لا تبطلها اولا وبالذات بل انما تبطل اولا وبالذات
وحدات الكثرة ثم تبطل الكثرة ببطلان وحداتها الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما
موضوع بالحد اي بالشخص كما سيأتي وليس للوحدة معها وكثرة بعينها موضوع واحد بالشخص بل النوع
وقد يكيل ذلك اعني وحدة الموضوع بالحد دليلا على نفي التقابل لم يعلم ليس بصحيح لان من موضع التقابل

لا يجب كونه واحدا بالشخص كما سيأتي ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها فكيف
يكون عدمية الملكة موجودة في العدم حتى يكمل العدم ويتألف من ملكات يجتمع وكذلك ان كانت الملكة هي
الكثرة فكيف يكون يتركب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك ايضا واما تقابل
التضايف فلان الكثرة ليس انما يعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لان هناك
وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون الشيء وبين ما يعقل ماهيته الا بالقياس الى شيء
والى ايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الآخر فكان تعقل ماهية الوحدة
من حيث وحدة بالقياس الى الكثرة وكان متساويين في الوجود ونظر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة
ما قاله الشيخ في الكليات الشفاء واما ما قيل في كون التقابل بينهما بالذات من انه ان نظر الى مفهوميهما وقطعا النظر
عن كون احديهما علة للآخر او مكيالا له جزما بانه لا يجتمع الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا
وكثيرا فيجاب عنه بانه لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفع العوارض التي جعلت وسائط التقابل بينهما
فنمنع وان اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الحكم بالتنافي في ملاحظة تلك
الوسائط فيرد عليه انه انما يدل على ان افتقار الوسائط في التصديق دون الثبوت بجواز ان يكون
امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم
معروضيهما قد يكون وجه لعله جبتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع من جهة واحدة ايضا
فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم يعرض لها اي لم يكن غير خارجة عنها ولا مفارقة محمولة عليها بل كانت
خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما في نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه
انهما يتحدان في التدبير وهو ليس معنى ولا عارضا لشيء منهما وليس محمولا عليهما الا بالمواطاة ولا بالاشتقاق
اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن مثلا عين تعلقها به بحيث تدبيره بل هو سبب لتدبيره والتصرف
فيه واما الثاني فلان المدبر ليس هو التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبرت الوحدة بين النفس والملك
في التدبير او بين نسبتيهما في كونهما نسبة التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي
سيأتي وان اعتبرت بين النسبتين في التدبير نفسه جهة الوحدة في كونهما نسبة كانت جهة
الوحدة حيث انما مقومة لجهة الكثرة او عرضية لها واما اذا اعتبرت بين النسبتين في التدبير فهو الذي ذكره

جهة الوحدة فيه عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة بل مباينة لها ان شئت قسمة جهة الوحدة الى التقويم والعروض ومقابلهما والتسمية
المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المص والمتأخرون ليس على كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما يكون جهة الوحدة فيه
عارضا سواء كان محمولا او معروضا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة
وجعلها من اقسام الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفاء ان الواحد بالذات هو ما يتعلق فيه انهما لا تتثنى
بينهما بالفعل من حيث كل واحد منهما ولكن من المعنى الواحد فيهما يقتسم وليس هذا كذلك لان الواحد بالعرض والواحد بالعرض
هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن
عبد الله واحد فهو بحسبه وابن عبد الله وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب هو ابن
عبد الله وهما واحد اذ عرض ان كان زيد واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا ان الثلج
والجص واحد اي في البياض اذ عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع
وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو كنسبة
مثل الحال السفينة عند الحكم بالآنية وحال الملك عند المدينة واحدة فان هاتين حالتين اثنان يتفقان ويكون [illegible]
بالعرض بل وحدة ما تجمعهما بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بما هو وحدة بالعرض وما وحدة الى لهي طبيعت الوحدة [illegible]
جعلنا الوحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون وحدة النسبتين عن القسم المقابل اعني ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية
ولا عارضة على ما ذكره كيف اورده سيد المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو التدبير ان وكما بين الامرين
غير محمول عليهما لا اقول بل لو سلم ان المراد من النسبتين ما هو التعلق الذي يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا من وفق
لانه منع المرادف فلا ان الاتحاد النسبتين انما هو في التدبير لا في كونهما نسبتين فاما من شأنه ان يكون سببا
للتدبير المخصوص كما ان التدبير بين انما هو في كونهما تدبيرا مخصوصا ولا يجتمع في كون التعلق كان محمولا عليهما
كما في التدبير المخصوص على كلام الشيخ ايضا كيف اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين ان كانت بما هيتهما
او لازم ذاتيهما فدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت بالعرض فيدخل في الواحد بالعرض
على تقدير التعريف وعلى الوجهين لا يصح جعلها قسيما بل هو من قسم الواحد بالذات واجاب عنه سيد المدققين بان
المراد ههنا ما يتحد الواحد نظرا الى حاله لا نظرا الى وحدة امر آخر فيه فيكون ما نعته للكثير كما في
المقطن والثلج وقد يكون معرفة كجنس الانسان والفرس وقد يكون ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال

غيرم

فان قول الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى الوحدة الاتصالية بل بالنظر الى [illegible]
حالة ذاته المتصلة وكذا قول الواحد للمتشابهين المذكورين وان كان بواسطة عروض التناسب لهما لكن ليس
بالنظر الى الوحدة التناسب بل بالنظر الى الذات التي هي [illegible] جهة الوحدة فذاتهما من حيث الكثرة ولذلك
عدّهما الشيخ من الوحدات بالذات انتهى وفيه تأمل فان الشيخ قد ذكر في آخر الفصل [illegible] الكثرة [illegible]
فانها ليس لها جهة اخرى واحدة [illegible]
ثم قال ان الواحد بالجنس او بالنوع [illegible] الواحد بالمناسبة وهذا [illegible] فان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة
هي النسبة لا الذات الواحد وان النسبة محمولة [illegible]
ثم قال واظهر كلام [illegible]
[illegible]
والواحد بالكم والواحد بالتناسب بل اشار الى ذلك القسم بقوله فالوحدة عرضية [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

او ينضم اليه شيء آخر وهذا هو معناه الحقيقي لانه المتبادر واذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا
بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن الصائر شيء ولينضاف اليه شيء آخر كصيرورة الماء هواء وان يكون
ابيض او بطريق التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه بل في وقوعه
واما بالمعنى الحقيقي فهو محال والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان ولا وحدة
وان فنى احدهما فقط كان هذا افناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا افناء
لهما وحدوث لثالث واياما كان فلا اتحاد هنا وظاهر ورود منع الحصر في التفرقة الثلثة عليه
لظهور احتمال ان لا يكون المنضم شيئا منهما بل كان هناك ضرورة احدهما في الآخر فقط
ان ذلك محال والحصر بحكم الشقوق وقد تقرر المنع بانه لا يلزم انهما اذا كانا موجودين كانا اثنين وانما
يكون ذلك لو لم يكن بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين قبل الاتحاد فصار واحدا
ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد في محلين وانما يلزم لو كان الموجود ان الوجود وجه
ذاتين وليس كذلك بل هما قد اتحدتا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور في صورة الاستدلال
تنبيه عليها كما اشار اليه المصنف في شرح الاشارات وصرح به المتقدمون وحاصل التنبيه هو تمييز المعنى الذي يقع
فيه النزاع من المعاني المحتملة ليلتفت اليه الذهن كما هو متميز بطلانه ووقوع النزاع انما هو لخلط
واشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده
شارح المقاصد بقوله وانت خبير بان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وانكار الوجودين
ليس بابعد من انكار الاثنينية مع الاطلاق وقد يستدل على ان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الآخر
فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين لا متحدين وان لم يبق فقد زال التميز وزواله ضرورة زوال المتميز
بزوال تميزه فيكون هذا افناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى
هنا احد في الوجود بان يقال انهما بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا
من التميزين الاولين كان قد تمايز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التميز لا يتمايز به شيء منهما عن الآخر
فلا يكون نفسهما ويعترض عليه بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما للاثنينية
التميز لا لذاته فاذا زالت في الحال بقيت ذاته متصفة بالوحدة هذا واذا ابطل الاتحاد فالذي هو اكثر

نفصل

البرهان على الاتحاد المحال ليس بشيء حيث تغاير وان الاعتراض عليه مما يناسب مبحث الحمل والوحدة لمناسبة ولان الكثرة فيها
ويوجد فيه واحد لا الفضلاء فيها الوحدة كثرة في الشفاء قال المحقق الشريف ومنهم من قال
العدد ما يقع تحت العد فيقبل الوحدة عددا لوقوعها تحت العد فهي عنده عدد وفي الغنى بها ومنهم من عد الاثنين
الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتيه المتساويين في القرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد والعدد
مساو للكم المنفصل والنزاع لفظي انتهى وقد يناقش في دخولها تحت العد والكمية في عدد مما يقال كم رجلا كان
عشرة مثلا ولا يقع عدد في ذلك واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا ايراد على دخوله تحت العد
بل على كونه عددا اجيب بان وقوعه في الجواب عنه باعتبار انه مستلزم لسلب العدد ولا يقع السلب في جواب كم فهذا ايراد
على دخوله تحت العد بل على كونه عددا اجيب بان وقوعه فانه يقع في جواب كم رجل في البيت ليس رجل فقط
بل هو مبدأ للعدد والمتقوم بها لا غير اي لا بغيرها فان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات
التي يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا بثلثة
وسبعة ولا باربعة وستة ولا بخمسة وخمسة الا غير ذلك من الاعداد التي تحتها فان ارسطو على ما نقل
في الشفاء لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى ولهم في بيانه طريقان احدهما انا نجد
تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة
بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منهما وهو محال لان كل واحد منها كان
في تقومها فيستغنى به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه او استغناؤه عنه وافتقاره اليه معا
واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها بالوحدات ايضا ليس
باولى من تقومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع بل هو راجح متعين لانه لازم على كل حال ودفع النظر لان الكلام
في التقوم الاولي فاذا فرض ان التقوم للعشرة بسبعة وثلثة مثلا لا يمكن ان يكون تقومها الاولي
بالوحدات حاصل في ضمن ذلك القيم وهكذا حتى ينتهي اوائل التقوم من الوحدات لانه على كل حال
ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال ايراد السؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة
على الوحدات لا يقتضي ترجيحا والقول بانه لا يكفي الوحدات في تقومها لم يكن لتصور تلك الاعداد اجزاء
في حقيقتها رجوع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان يكون المراد ان مراتب الاعداد حقائق

مختلفة متباينة ولكل مرتبة صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة فان
اردنا انها باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين دون خصوصية الستة والاربعة
مثلا مع تحققهما ايضا هناك ترجيحا بلا مرجح وان اردنا بهما لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار اطلاق
كان تقومها من الآحاد لا من الاعداد واما اذا قلنا انها متقومة من نفس الآحاد لا من الخصوصيات
فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في نفس الآحاد الا العشرة فقط وهذا هو المرجح لا ان انها متقومة
من الآحاد لا من الاعداد قال الشيخ في الهيات الشفاء وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق
هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الآحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد بحسب
ان يثبت للمركب مما ترکب منه بل كابية من خواصه وذلك ما يكون رسم وذلك العدد لا حده
ليس للمركب مما ترکب منه فان في المركب من عددين دون آحاد مثلا ان يجعل العشرة من ترکب خمسة وخمسة
لم يكن ذلك اولى من ترکب ستة من الاربعة وليس يتعلق هويتها باحدهما اولى من الآخر وهي بانها عشرة هوية
واحدة ومحال ان يكون هويتها الواحدة تابعة لشيء لا يتعلق بما يتعلق به من حيث هي واحدة وحدها ومختلفة فاذا كان كذلك
فحدها ليس هذا او ذاك بل الذي يجب ان يقلنا ويكون اذا كان ذلك فيكون انما يتقوم كان انها ما ترکب من خمسة
وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لا ان ما ذكرت وما اشبه فيكون هذه رسوما لها واذا
الهادلها حصلت الاثنينية وهي اول من العدد وقد اختلف فيه فقال الشيخ في الشفاء قال بعضهم الاثنينية
ان الاثنينية ليس من العدد وذلك لان الاثنينية هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان
الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنينية التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقال ولان
العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة ولان الاثنينية لا يخلو ان كانت عددا اما ان يكون
مركبة او يكون عددا اولا فان كانت مركبة فيه ما غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها
نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء لان الوحدة فانه لم يكن الوحدة عدد
لانه قبل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها لا وحدات ولا اذا قالوا انها مركبة
من وحدات يعنون بها النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة لم يلزم الاختلاف فيه بل المراد
بذلك الكثيرة وارتبة من واحد وقد جرت عادتهم بذلك ولا نبالي ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد

فرد ليس بعدد فانهم قد علموا ان هذا البواقي طلب زوج ليس بعدد واذا وجد فرد ليس بعدد فسواء عند المشترطون
في العدد والاول ان لا يكون لضعف له مطلقا بل للضعف له عدد اي صحيح اول وانما يحيزان بالاول انه غير مركب
من عدد وانما يحيزون به الانفصال الذي يعد فيه واحدة فان الاثنينية اول العدد العلة في العدد
واما الكثرة في العدد فلا تنتهي الى حد لكن الانواع غير ابدا واحد احد مختلفة بالحقائق لان كل نوع من تلك الانواع لا ينافي صح
يختص بخواص واثار كخصوصية تنشأ منها حقيقة ذلك النوع التي هي صورته وجهة الاثار عن الاثار المشتركة بين
كثيرة من الاعداد فاذا ان لكل واحد من الانواع الاعداد حقيقة نفسه وكل واحد منها امر اعتباري كما قيل
على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما يحسبه تركيب ذلك النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتين
او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية الوحدة والكثرة والوحدة قد يعرض لها
فيبقى وحدة واحدة ومقابلها اي المقابل لها فيبقى عشرة واحدة ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونه اعتباريا
كلام وقد يعرض لها شركة فان وحدة زيد مشاركة وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتتميز عنها بما فيها الا زيد وكذا
وحدة عمرو وكما اشار اليه بقوله فيتخصص اي الوحدة المطلقة المشترك فيها المشهور بين ما اضيف اليه الوحدة
كزيد في المثال المذكور وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا لاضافة الوحدة وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى
مضافا مشهورا بها هو احسن قيل في توجيهه وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها شركة بتخصص المضاف اليه
كالكثرة العارضة للافراد ان المشاركة للكثرة العارضة لافراد الفرس المتميزة عنها بما فيها الاسود
ويضاف اي الوحدة الى معروضها باعتبار عروضها لهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار انها عرض حال فيه
ولا شبهة في كونهما اضافيين والمقابل لها الذي هو الكثرة يثلث اي يعتبر ذلك وهو انها مقابلة لها
وكذا كذلك المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان ما وذلك الاضافات الثلث ويعرض له اي المقابل
الوحدة ما يتبيل عروضه لها اي للوحدة من التقابل وهو كون المتقابلين على المشهور او الاثنين مطلقا
في البعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند الاكثر او في محل واحد عند البعض في زمان
واحد من جهة واحدة فالمثال على المشهور رضا لجان مع تمانع اجتماعهما والتقييد امتناع الاجتماع في واحد
خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة وخرج بقيد الواحد المتماثلان في الوجود في الاثنين والتقييد بوحدة الجهة
دخل مثل الابوة والبنوة المجتمعين في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في موضوع في زمانين

وقيد الاجتماع بزمن واحد لصدقه على المتقارنين في الرتبة او وصف آخر اصطلاحا وان كان المثبت واحدا بل المرجع
هو المقارنة في الزمان ويرد على المشهور مثل الابوة المتكررة ومن لكن بينهما تنافيا على محل واحد
الا ان يرتكب كون المتضايف والقسم المتقابلين اليه قسيم القسم لا قسمه ويكون القسم هو المتقابل الحقيقي
فتجوز كونه اعم من القسم او بان يهنا اصطلاحين ويعتبر في احدهما التنافي دون الآخر على ما قيل
لمشرح الا انه الادرج في تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول ان الوجود اللفظي والعقلي
ان الوجود الذهني لا الا الوجود لان السلب والايجاب ينبغي لا تحقق لهما الا في النفس كما في القضية الملفوظة
وفي الخارج وبهذا اشار والاماتي الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فيوضع ان يعني التقابل بحسب الفصل والوجود
هو كحكم كالايجاب والسلب الذين موضوعهما المرضيات في المحل الى تحقق فيه ولا كذب بهذا الحكم الاول
وليس في الوجود حمل ولا وضع ولعله يكون من خارج فتهي بهذا الحكم في اعتبار كل من الايجاب والسلب فلا
لتوصيفها بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاول
اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب ماخوذا باعتبار خصوصية ما من النسبة الى ما اضيف
اليه السلب ان يكون السلب لا سلبا للايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانهما معتبر فيه الشان
دون الاول وهذا القبول اعتبر في التقابل بحسب شخصه في وقت الصاقه الجسم تقابل العدم والملكة المشهوران
كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب مرض كبرآء الثعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مطلقا سواء كان
بحسب شخصه في وقته كالامرد او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد كالكوسجية للصبي والعمى للاكمه
والعقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق الجسم النامي
والملكة الحقيقيان فالحقيقة من تقابل العدم والملكة اعم من المشهورين وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان
فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا فان لم يشترط كالحمرة والصفرة
فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهور على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى
قوله وبعكس هو وقبله في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث يكون
تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة وانما انحصر في الانواع الاربعة لان المتقابلين اما
وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان

فى الخارج

فمتضادان

فمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم وملكة
والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بناؤه على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا
فرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان النقيض العدمي قد يكون
عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم
القابلية له فان قيل ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عدم قابلية العمى للبصر فيكون سلبا لامر وجودي
وايضا لو جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر لعدم شمولها لجميع المتقابلات ان كان احدهما سلبا
للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب
والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد
كما في شرح المقاصد واورد عليه ايضا بان عدم اللازم عن تقابل وجود الملزوم كذلك العمى والبصر بل الضد في الجسم
والملكة ولا في السلب والايجاب المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي وقد بنيت على المشهور بيانا لا تقابل بين العدمين
وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف الى العدم الآخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع
واما مضاف الى غيره كاللاسواد واللابياض واما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لانه جزء منه واما المضاف
فلا يقابل المضاف الى غير العدم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن
مرادهم بكون احد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدما له فالعدم المضاف اليه بالنسبة
الى العدم المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلب ورفع له فان قيل على تقدير عدم تنافي
احد العدميين الا الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم
القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل
كل عدم مع ملكة تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة
قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر
والحول كليهما مرتفعان عن الجدار مع امتناع اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما
من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقديرين لا يصح الحكم لاجتماعهما
في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل لاستلزامهما

اجتماع المتقابلين بالذات فان العدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة
عدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو لاستلزامه عدم قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر
فيكون بالعرض والمعتبر في الاربعة هو التقابل بالذات وبهذا يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا
فان التقابل بينهما اما لان وجود الملزوم مستلزم لوجود اللازم او لان عدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم فيكون بالعرض
لا بالذات وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد والبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول
مقابلة بالذات لاعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الآخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود
الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن تحكم ولعل لهذا ذهب البعض الى ان
التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل واقول صرح الشيخ في الهيات الشفا بان التقابل بين
الاضداد بل تقابل كل ذات يوجب في المادة عدم ذات اخرى او لا يكون الا مع العدم انما هو لاجل ان
ذواتهما في حد انفسهما وحد فصولهما مانع عن الاجتماع وعلى هذا الحكم في ان مقابلة مثل السواد والبياض لاجل ليس ح
كون واحد منهما مستلزما لعدم الآخر فيكون بالعرض كمقابلة اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب
بان مرادهم بالوجوديين ما لا يكون احدهما عدما للآخر كما ان مرادهم بكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
ان يكون ذلك الآخر عدما له كما مر فيكون الحصر في هذه الصورة واقعا في الوجوديين ففي غاية البعد ولا يمكن
فيه بما مر ولا يكون التقسيم للصنف المتضادين بكونهما وجوديين منحصرا كما لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس
الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل
عليه مواطاة وهو كالمتقابل بالنفي والاثبات وكليس ولا ليس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما
في قوة سلب الآخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس
وجميع الاشياء المتنافية الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد في الموضوع او لا اذ ما من
شيء منها ليس هو الآخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على
سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يمتنعا من حيث الكون فيه ايضا مثل الحرارة والبرودة
والحركة والسكون وما يجري مجراها والقسم الاول هو تقابل الاول ثم لعل التقابل عن اعتبار الحمل على
موضوع الملكة باعتبار الوجود في الموضوع فجعلت حال العدم التي تشترك في عام او خاص ان يكون موجودا

موجودة فيه بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل معا فتقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة فان قيل كان
معنى هذا التقابل كالجنس للاقسام له كالانواع الاقسام محققة واما الاقسام بحسب الاصطلاح للمبتدي فكان الاول
على مستعمل قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم مع صرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار
التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس المنطق وبحسب سائر العلوم ففي اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قد يوجد
من الاقسام المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلا يمكن تحققه واما سائر الاقسام المذكورة للعدم فقد
في التضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والآخر عدميا
بالوجوه المذكورة للعدم او كان كلاهما وجوديين بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم
فيها غير مختص بالشخص في وقته بل جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان
ما ذكره في قاطيغورياس انما ذكره للمبتدي اكتفى له بالمشهور ولم يكلف بما يرتقي من الفرق كل ذلك ما صرح به الشيخ
وصرح بان المشهور من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقة منهما
هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المصنف موافقا للمشهور من ان المشهور من
التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجده في كلام الشيخ بل هو مناف لكلامه كما عرفت
ثم انه صرح في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا في غاية البعد والخلاف
وانه لا يعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يعرى عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد
والصفرة والبياض فان بينهما وسائط الوان يخلو الموضوع عنهما اليها او لا خلاء عنهما اليهم
بان لا يصير شيئا فيكون الواسطة سلب الطرفين من غير اثبات واسطة خلطية وقال في الالهيات
والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع انه يخالف كل واحد يجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير
الى الضد فان الاسود لا يتغير الى الابيض ما لم يتغير اولا الى الاغبر او الاصفر او الاحمر ثم يبيض انتهى والظاهر منه ان التقابل بين
الاوساط او بين الطرف وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق
الدواني فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا في الوسط الاخير الذي هو اقرب
الى الطرف وكذلك الوسط الآخر سواء كان بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس
في الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون لما لم يتفطنوا لذلك حكموا بان

التضاد الذي هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري على ما اعتبروه لا الحقيقي وانه اذا اريد الحقيقي
يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وسموه لتباين فان وقت تخالف بين الوسطين كالحمرة والصفرة لتقابل
غير التقابل الذي هو باعتبار اشتمالها على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما وايضا قد يتحقق الواسطة
اكبر التفاوت بينهما باعتبار قرب احدهما الى البياض والآخر الى السواد فيحكم بينهما بتقابل قلت هذا مجرد
دعوى غير مسموعة لا قدح لها في الحصر ولا وقع لها في النقض فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان العدم الا الرجحة
المشهورة فيها على كلا الاصطلاحين فان في اصطلاح قاطيغورياس للعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين
بل سلب احدهما العدم وفيه في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الآخر والاخص للتضاد ان وجوديتين
لكن العدم حينئذ من الاقسام ولعل الاشارة الى هذا هو مقصود المصنف من قوله فيجانس الخ وفيما في الحقيق والمشهور
فهذا دليل على ان مراد المصنف من المشهور من التضاد ليس ما هو المشهور بل ما ذكر في قاطيغورياس فليتدبر
وليعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب قد يكون ان النفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرنا من حيث
نسبة فيكون موضوعها نفس القضية فانها هي التي فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة
او السلب فيشتق منه الاسم فيقال سالبة ثم قد صرح الشيخ في قاطيغورياس وقد يكون الايجاب والسلب كما في القضايا
كقولنا كل انسان كاتب بالفعل وليس بعض الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما صادقين
معا فيهما متضادان كما صرح الشيخ في احوال القضايا فموضوعها ايضا نفس القضية وليعلم ايضا ان السلب
قد يكون سلب بسيطا وهو سلب وجود الشيء في نفسه كالانسان وهذا ولا وجود الفرس في نفسه كما ان المركب
هو سلب وجود الشيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان السلب
والايجاب البسيطان هما وجود الشيء في نفسه ولا وجوده في نفسه وموضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبر بالبساطة
في السلب الذي هو جزء التقابل المقسم للاقسام الاربعة اعني ما هو بحسب الوجود واما اذا اعتبر بحسب
النفي والاثبات لغة بما هو كما في الصدق فيكون مطلق السلب البسيط كالانسان هو رفع مفهوم الفرس
لا رفع وجوده هذا ثم ان الشيخ حقق في فصل عقده ولعل شكرك تثبت تقابل ملخصه لقائل ان
يقول ان الحرارة وضدها لا يكون ضدا ان يكون حرارة فقط بل انما تصير ضدا بالقياس الى البرودة وهي اذا
اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة فهي من حيث هي ضد من المضاف فلا يكون كالقسيم له حسب

بحسب التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة بنظر الذهن ولا البرودة معا فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضد البرودة
ثم ليضده من حيث هو ضده مرة اخرى فيكون مضافة الى البرودة فيكون الحرارة لنفس اعتبارها مع البرودة
يصح عليهما معنى التضاد ولا يصح عليهما معنى التضايف اذ ليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الآخر
فاذا الموضوع في حمل الضدية شيء والموضوع في حمل الاضافة شيء هو النفس المحمول الاول واما الموضوع
ماخوذا مع المحمول الاول ثم اورد ههنا شكل آخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف
ثم المضاف تحت التقابل وهذا اخص منه وهذا اعم سواء كان دخولا تحت الجنس او لا لما يكون تحت
معان ليست اجناسا ولكنها لوازم ومشكلات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلات يعرض لها
الاضافة وليست في هوياتها بمضاف فان كل التقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل التقابل من المضاف
وذلك لان التضاد من التقابل وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كما بينا ولا الملكة
والعدم من المضاف ولو كان المضاف امرا معقولا على التقابل قولا مطلقا لكان كل متقابلين فهما متضايفان
مطلقا لا بشرط الحاق انها لك من حيثهما كذلك لكن كل متضايف فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم
وملكة وليس كل متقابل من المضاف فليس اذ المتضايف اعم من المتقابل وفرق بين قولنا ان كل التقابل
من حيث هو متقابل مضاف وبين قولنا كل التقابل مضاف فان الذي هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة
العام باعتبار شرط لعمير العام به خصوصا وهو ههنا النظر اليه من حيث هو متقابل فهذا النظر يخصصه
فيتبع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ ولا اشكال ان في شرح اوائل ما شرح المصنف بقوله وسرح
تحته اي تحت التضايف الجنس اي التقابل وما هو جنس للاقسام الا الاقسام الاربعة التي هي كالانواع
له سواء على ذلك قول الشيخ فيكون تحته التقابل كالجنس للاقسام له كالانواع على ما نقلنا عنه باعتبار عارض
وهو النظر اليه من حيث هو تقابل كما مر من كلام الشيخ واما ان التقابل الذي هو جنس على الحقيقة فيقال الشيخ
بقوله واما التقابل فليس جنسا لما تحته لبعض الوجوه وذلك لان المتضايف من حيث انه معقول بالقياس الى
غيره ثم تلي هذه الماهية ان يكون متقابلا ليس لهما تتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعاني التي تركب اولا
يتقدم في الذهن اولا حتى تتقرر في الذهن ان الشيء ماهيته معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء
مضايفا لتقدم في الذهن على ان يكون على صفة التقابل فالذاتية للشيء ليسا غير موجودة بين التقابل وبين

الاشياء التي هي كالانواع للتقابل المنحصر ولا يخفى جريانه في غير المتضايف من المتضاد وغيره ايضا وانما
خص بالمتضايف على سبيل التمثيل ويدل عليه ايضا قول المصنف ومقوليته اي مقولية التقابل عليها اي على
اقسامه الاربعة المذكورة بالتشكيك وذلك لما سيأتي من نفي التشكيك وذلك لما سيأتي في الذاتي
وسوا ان في ذلك الاعتبارات وغيرها واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار بقوله واشدها
اي اشد الانواع الاربعة فيه اي في التقابل السلب فان المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل
بين الشيء ورفعه منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانها انما هي لكونه مستلزما لرفعه
بالذات فان العقل يحكم بان المنافاة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما رفع الآخر
ثم عدم الملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا فيه وخارجا عنهما ثم التضاد اشد من التضايف
وذلك ظاهر كيف وقد لو تم كونه شد الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر
احكام قسم منه سوى المتضايف فانه يجيء في مباحث الاعراض فقال والقابل للاول اي التقابل السلب
والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه
في نفسه او رفعه على شيء والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المصنف هو
الاعم ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا بشرائط ثمان وهي وحدة الموضوع
ووحدة المحمول ووحدة الاضافة ووحدة الجزء ووحدة الكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق
القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب
وزيد ليس بفرس وزيد قائم نهارا وليس بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وزيد ليس بجالس في الدار
والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس باب
لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا
لان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف عليها بعد اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا
الشخصية اي التي موضوعها شخص وجزئي حقيقي كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب واما المحصورة
وهي التي موضوعها كلي قد حصرت افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او البعض وما في معناه
عليه فلا بشرط تاسع هو الاختلاف فيه اي في الكم بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية

جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرفت فيجوز كذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان
ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس
بانسان فلا يكون شيء منها نقيضين فان التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته
صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط التسع انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات
بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين
وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب
بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان فيه للنفي وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان
بكاتب بالضرورة وانما قال اختلاف لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا لانه لولا الكيفية المذكورة لم يتحقق
التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضين في المادة المذكورة
مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين فيهما وكذا المطلقة والدائمة متناقضان فيها فعلم ان مجرد اختلاف
الجهة بانه حيثية كانت غير واف بالشرط والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها لبيانها فاذا اعتبر فيها
جهة من الجهات فلا بد من اعتبار رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون
من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما
بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا بل امكانا ورفع
الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الكيفية
لا بد منه في اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا
ويكفي لتحقق التناقض منهما اذا كانت شخصية الرابط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع
او لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر
فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكذا في تناقض
القضايا شرائط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط
في تناقض الشخصيات ثمان وفي المحصورات عشر النظر وكذا اعتبارهم في الكمية شرائط
الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات كذا افاده الحق

الشريف واعلم انه قد تقرر الوحدات الثمان للاوحدتين هما وحدة الموضوع والمحمول اعتبار ان كلا
من الموضوع والمحمول كما يختلف باختلاف شيء من الامور فلم يتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل لم وحدة
واحدة هي النسبة لا اختلاف فيها لا محالة باختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل تقريب لغرضهم
لان مقصودهم من تفصيل الشرائط ان لا يفعل من التغاير تلك الاعتبارات والغلط ولهذا فصلوا
مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما متناقضان للغفلة عن عدم الكلام منهما في القوة
والفعل والا فظاهر ان النقيض القضية رفعها لانه لا بد ان ينفي عين ما اثبت فيها كيف ما كانت بلا وجه
لا تفصيل الشرائط والتفصيل الذي يورده المنطقيون في تبيين نقيض القضية غرضهم من ذلك تحصيل معرفة
القضايا عند ارتفاعها او لوازمها لما فيه انها ينبغي يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة
ليسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار
وحدة النسبة تغني عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا تغني عن اعتبار وحدة النسبة
لان القضية الموجبة الخارجية لا ينافيها القضية الذهنية وتشتملان على الوحدات الثمان لكون
زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في
احديهما بالكون في الخارج وفي الاخر بسلب الكون في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك
الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فلا وجه للاقتصار على اعتبار
وحدة النسبة ثم اشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات فيه ما لا يخفى على المتدبر واذا
نفي المدم بالملكة فجعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة ظاهر هذا الكلام مبني على زعم
بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم الملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كالعمى في زيد اعمى
او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل ففي هذا التعبير في القضية المعدولة ان
يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن التحقيق
ان المعدولة ما كان محمولها معنى عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء
كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما
حقق في موضعه كذا افاد المحقق الشريف واجاب عنه المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المصنف

المصنف من تقييد العدم بالملكة اضافته لا ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد تطلق
على ما يعم الايجاب كما يقال الاعدام تعرف بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب
النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور وهي تقابل الوجود به اي الموجبة المحصلة صدقا لامتناع
ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان
معا لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم
الموضوع في التضاد احد الضدين بعينه كالثلج للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة والسكون او لا يستلزم
شيئا منهما اصلا اي بان يخلو عنهما لا الامر متوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض او عن الالوان
بالوسط اي ان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي كالصور المتوسطة بين الحرارة
والبرودة او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لما يتصف بما هو متوسط بين العدل والجور
بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل اذ لم يريدوا الاتصاف بما هو متوسط ولا يعقل الواحد من اثنان
بيان ذلك ما قال الشيخ في الالهيات الشفاء ان من حمل ما على غاية الخلاف والبعد قد لا يقع بين الواحد
وبين اخرين اثنين متمانعين فذلك محال لان التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى
معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف فيكون الضد
واحدا الا انواعا كثيرة واما ان يكون من جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا
فقد بان ان ضد الواحد واحد وهو اي التضاد وبل التقابل الذي هو المقسم للاربعة ممتنع عن الاجناس
ويشترط في الانواع باعتبار الجنس قال في الالهيات الشفاء الاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا
كانت ما كل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات
التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل البتة ان تجتمع في موضوع
واحد وقال ايضا والاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع
الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فالاول
كالهواء والتسخين واذا امر احتاج للامزاج آخر وليس كذلك في استحالة الحار الى البارد
ولما كان الضد يكون في الجنس فلا يكون ان يكون عدم كل واحد منهما من طبيعة الجنس بل يكون الآخر فقط

فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا واولى شيء من الاجناس العالية متضادة
فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون في
الاضداد تتخالف بالفصول مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق
انتهى وبالجملة فمستند من حكم ان الحكمين انما هو الاستقراء ولما عرض بان الخير والشر ضدان مع
كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة
والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وايضا الشيء عنه متضادة للتهور
والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان وهو ما يناقض الحكم الثاني اشار الشيخ الى الجواب عنه
بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه وكذلك الشر ربما
ذلك الخير يدل فيكل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده فيهما من الفقد
العدم والوجود واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها اشترك في غير جنس الخير والشر فانها تشترك
في المحسوس او في التخيل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر ولست ان يكون اهل اللفظ
من النظر عدوا الاشياء التي هي متضادة لها جنس قريبة تدخل فيها وطبقة منها موافقة
للذة او العقل وطبقة مخالفة لانها كان فاعطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف قبل ان حيث
حيث الطبقة التي اخرى للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة ولانه
اللوازم لانها ليست للاشياء في نفسها بل بالاضافة قال واما القول بوجود الضدين في جنس في
متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول توسع فيه فان الشجاعة في نفسها
كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة
والفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب ليس جنسا للروائح
والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا
الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما
مقابل الشجاعة ثم الشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضاد الشجاعة التهور والجبن فذلك
تضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة وتلك مذمومة وذلك

والفصل ح

وذلك مفهوم ورذيلة وضار وجعل الجنس واحدا وقع لا يتيسر من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان
الجنس مشترك بينهما فلا يتصور التضاد من جهته والفصول التي تحتها تحت جنس واحد فلا يجب حصول
الضدين تحت جنس واحد وتقرير الرد ان جعل الجنس والفصل واحدا انهما متحدان بالوجود والذي هو وجود
النوع بعينه في الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود راجع الى
الحقيقة التضاد والفصول بعينه التضاد الانواع في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الانواع وفي
الانواع كثيرة فليتدبر

الفصل الثالث في العلة والمعلول وفيه مسائل

في العلة والمعلول

المسألة الاولى في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع كما قال كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام
فانه علة لذلك الامر والامر معلول له قال المحقق الشريف هذا التعريف لا يظهره لا يتناول العلة المادية او الصورية
او الغائية وحدها اذ لا يصدر عنها لانها غير مؤثرة فيه الا ان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر
سواء كان احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى
كلامه وانما قال لظاهره لامكان تأويل الصدور الى الاحتياج كما اشعر به قوله فالاولى واقول لكن الاقرب
الصدور على ما يعم صدور الوجود سواء كان تأثيرا او حملا وبناء على التأثير وصدور التقوم فالعلة الغائية
يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التأثير بواسطة والمادية والصورية يصدر كل منهما التقوم
التقوم ويمكن ايضا ان يكون هذا المفهوم المردد اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق
على كل من العلل فانه يصدق مثلا على العلة المادية انه يصدر عنها اثر بانضمام العلل التامة اليها كما انه يصدق
على الفاعل الغير المستقل وذلك لان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني
باعتبار المنضم اليه وانضمام وذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيرا ما يتسامح في مثل هذا المقام
لظهور ما هو المراد ويمكن ايضا ان يقال ان هذا التعريف للفاعل واما تعريف غير الفاعل فيعرف منه
بالمقايسة مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمامه اليه او يكون لتعميم المشار اليه
بقوله من فاعلية ومادية وصورية وغائية تقسيما للمطلق العلة المعرف لبعض افرادها صريحا ولبعض
افرادها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول
ما يحتاج هو الى الشيء وان كانت العلة عند الاطلاق منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء

اعلم ان جعل مباحث الجوهر والعرض والعلة والمعلول واحدة في الامور العامة هو الصواب لان العلية والمعلولية من العوارض التي لا تختص بقسم من الموجودات على سبيل التقابل الا ان يكون والعجب ومنهم من اخرجها عنها مع نسبة الاعلام في كتبه الملخص والمباحث الا ... ١٢

اما باستقلال او بانضمام الغير اليه واما في شرح القديم من ان هذا التعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة
لكون العلية والمعلولية بمعنى التأثير والتأثر متصورتين بالبديهة فيرد عليه ان التأثير والتأثر بمعنى الفاعلية
والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اسلوب كلام المص حيث
يدل على كون التعريف لفظيا وبدل عليه صريح كلام المواقف من ان تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري فلم يحتج
الى السبب علة والمحتاج معلولا والتعبير اليه فيه كلام شرح المقاصد المنقول آنفا وهو التحقيق لكن ذلك لا يرفع
المواخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر واما بيان الانقسام فقال شارح المقاصد على ان الشيء بمعنى ما يتوقف
هو عليه اما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه فان كانت داخلة فوجب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة
الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء وهي العلة الفاعلية
او لاجلها وهي العلة الغائية وخص الاوليان باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده
وله لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل وخص الاخريان باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر
اليهما في الوجود فقط ولهذا العقل بدونهما وفي تمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكره بيان
الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء بسوى الاستقراء الثاني
ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يشبه اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما
وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات في الاقسام لكونها راجعة
الا بالشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون
قابلا بالفعل بها ليس مستقيم لانها خارجة عن المع وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ان
ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب هو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود
على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا الحقتها الصورة يكون وجود المع معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في
تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر
الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل فكان مرادهم ان الصورة
ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الشيء الوجود معه بالقوة في الجملة
الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المع معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في

في تعريف المادية ويخرج من تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان
بحيث لا ينافي الفعل لان التعريف ح اظهر انعكاسا ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على
الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعل الامام مبنيا على انه لا تغاير
بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا
من المادة والفصل من الصورة البتة مع انه لا يكون للبسائط التي تركبت اجناس وفصول تقرر في
المعقول بخلاف ذلك الخامس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة الفاعلية
لزم استناد وجود المع الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع
تأثير المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر
في وجود المع ليس هو العلة الفاعلية بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط
التأثير ولا امتناع في استناد المع الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وهو كتاب بان الشرط انما
هو العدم وجودي حتى ذلك الامر العدمي لازم له كاشتغاله بشرط الاشراق الشمسية ليس زوال الرطوبة
بل وجود اليبوسة التي ينبغي عنه زوال الرطوبة فان قيل نفس عدم الالات من مبادي وجود المع لاقترانه
الا الفاعل المقارن له قلنا احتياج الاشياء لا يقتضي الاحتياج الا ما يقارنه ولهذا كان تقدم
عدم الالات على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه وهو ليس من المركب
الا بالعرض يعني انه يقارن المبهم ثم قسم العلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى
هناك امر خارج محتاج اليه الشيء لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور اليه واما ناقصة
وهي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجب للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع
الغائية كالبسيط الموجب للبسيط اختيارا او قد يكون هو مع المادة والصورة كالموجب للمركب منهما
اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على
على المع واحتياج المع اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه انما التقدم لكل منها فما في
من ان العلة يجب تقدمها على المع ليس على اطلاقه بل على العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل
وحده او مع الشرط والغاية انتهى كلام شرح المقاصد وانما ضبطنا كلامه لكونه اضبط واوفى

ما قيل في هذا المقام واما حديث تغير الجزء الاخير من الصورة على ما ذكره فليس بذلك لان التحقيق
ان الصورة من حيث هي صورة ليست بمركبة فان صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه
المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صور الجدران والسقف كما توهم بل عند تمام السقف
يزول صور الجدران من حيث هي صورة الجدران ويحدث صورة البيت واما ما في المصنف في عدم
المانع من انه كاشف عن امر وجودي فتقاب المح فانه تكلف فان بديهة العقل لا تجوز ان
يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التأثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا
يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه اللاحق على
وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للوجود ولا بد ان يكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث
الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده
من حيث الوجود والعدم لا بد ان يصحبه ثم لعديم هذا المعنى وجود العلة التامة وحصولها قلنا ان يجب
وجود كل واحد من اجزائها مما لم يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان هذا وانما حديث مستريته العدم
ففيما في واما حديث تقدم العلة التامة المركبة على معلولها فقد تقدم شكال المورد وعليه
في مبحث قسام السابق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادي
فتذكر وقال في المواقف العلة الناقصة متقدمة واما علة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم
واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها
فصلا عن تمام الفاعل الذي هو الاخير انتهى وانت خبير بانه لا يلتفت الى الفرق المذكور الآن الاتحاد
بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير جامع لاحاطة الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق
وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد تقرر ان الشكال المذكور بان المع اذا كان مركبا فجميع اجزائه
التي هي عينه يكون جزءا من علة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ
العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يكون ذلك اصطلاحا آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني
المحتاج اليه والجواب عنه انه يظهر من الجواب على ما سبق وهو ان لفظ العلة انما يطلق على الاجزاء

الاجزاء بالاسر وهي ليست عين المع بل هو جامع المع هو مجموع الاجزاء والمعنى الذي سبق في ايجاب المع الدوء بان
كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير
مفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان يكف الاحاد علل اي علة كثيرة
وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علة الشيء لا فردا واحدا وكذا
عشيه المرقيني بهذا ان اراد ان الاجزاء مجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة آخر
وجميع الاجزاء التي هي عينه ليست بعلة انما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد منها جزء منها
ثم ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الافراد لا من حيث الاجتماع والوحدة
ما ذكرنا هو ان اثر انما في العلة التامة بما لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه الا ان يكون مركبة البتة الا ان
العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب لا شرائط امر في تأثيره والآلات والصور
الخ واما الامكان فهو ماخوذ من جانب المع فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب علته والامكان الذي يؤخذ
من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل وقد فرض كما به **المسئلة الثانية** في احكام تتعلق
بالعلة التامة من حيث هي مستلزمة منها امتناع تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ولما كان
العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التأثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية منه عبر المص عن العلة
التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التأثير والاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل سببا للتأثير فقال
والا فعل سبب التأثير وعند وجوده يجب حصول التأثير كيف في وجود المع والا لزم اما خلاف الفرض
واما ترجيح احد المتساويين بلا مرجح واما ترجيح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المع عن وجود العلة
التامة ان كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن كذلك فاما ان وجد المع
في زمان ثان فيلزم ترجيح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الاول بلا مرجح لان
الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين وسواء في ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا كلهم
الارادة وتعلقها من الشرائط ايضا واما ان لا يوجد المع اصلا فيلزم ترجيح عدمه على وجود المرجح
لكن وجوده في الزمان الاول مرجحا على عدمه لان وجميع ذلك مستحيل بديهية والقائل ما
في لمنع ذلك مكابر لمقتضى بديهته ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم

المع ابو كب الزمان لا يبقى من جواز سبق والقديم الا الموجز لكن علمه انقضاء بالكسب لكان
وهذا رد لمذهب من القول بوجوب مقارنة العلة التامة لعدم المع ولذلك بطلان علمه انقضاء بالكسب
لا الامكان ان حركاتنا الافرو لازم ما تقدم اعنى من وجوب وجود المع عند وجود العلة التامة فلا رد من
المتنبه وجزم هذه العبارة جواز المفارقة مع كونه باطلا قطعا لما مر من التركيب وجود المع عند وجود
العلة التامة ومنها ان المع يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هى تامة كما يفتقر اليها
في ابتداء الوجود واليه اشار بقوله ولكن بقاء المع لبقاء اى لبقاء الفاعل المستجمع لجميع جهات
التأثير من حيث هو كذلك بل يلزم الفاعل من حيث هو تام وبقاء المع موجودا وذلك لما مر ان علة
الافتقار هى الامكان وانه لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام في ولا يجوز بقاء المع بعد
شىء من العلل التامة وان جاز في المعد الذى هو ايضا من العلل وذلك لكون المعد معدا لحدوثه لا
على وجوده وانما قلنا وليس بجائز لان يجوز المعد اعنى عدم الطارى عليه وجوده مع قطع النظر عن سائر
العلل والشرائط لا يكون لبقاء المع ولا وجوده بل جاز ان يجتمع مع سائر العلل والشرائط فيبقى المع ولا يمكن في
فلا يمنع بقاء المع بعد المعد في مرتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور اعنى كون علة الافتقار
هى الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المع بعد العلة التامة من حيث هى تامة ولا
يجب ان يكون التامة المبقية هى بعينها العلة الموجدة للوجود او لا يجوز كلام المع بل يجب ان يكون هو
المراد هنا والا فيثبت افتقار الممكن في البقاء الى المؤثر قد مر سابقا فلا يلزم التكرار ولا يدل
عليه هذا الدليل لكن الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرائط فلا يجوز تبدل الفاعل على
معلول واحد شخصى وان جاز التبدل في الشرائط وسيأتى فان قيل قد ذكرتم من وجوب انعدام المع
عند انعدام العلة التامة فكيف نرى من بقاء الابن بعد الاب وبقاء البناء بعد البناء وسخونة الماء
بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة والاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة
وانما اثره في حركات وافعال تفضى الى ذلك وينعدم بانعدام فعله ومباشرته وعلى هذا القياس
سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات تفضى الى اجتماع اجزاء البناء وبقاء الابنية
ووجوده انما هو اثر التماسك الذى يبقى النفوذ والنار انما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول الكيفية

السخونة بابطال استعداد المادة لقبول صورتها اعنى البرودة وعلته اى السخونة هى المفارق الذى يفيض الماء صورتها
ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية
ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط وآلة
وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا شىء واحد على ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين واليه اشار
بقوله ومع وحدته يتحد المع سواء كان الفاعل موجبا او مختارا باختياره وارادته نفس ذاته كما هو راى الحكماء
مثل هذا المختار المحض بالرضا واما اذا كان اختياره وارادته زائدة على ذاته وهو الذى يسمى الفاعل
بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنينية بالفعل سواء تعدد ارادته او تعلقها ام لا فلا يكون واحدا
من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما يجب عنها ب
غير مفهوم ان علة ما يجب عنه ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي
المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا
فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه
اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة وقال المص في شرحه يريد بيان ان الواحد
الحقيقى لا يجب عنه من حيث هو واحد الا شىء واحد بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك
وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية
ولتقريره ان نقول مفهوم كون الشىء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب واذا كان عليته لآ
غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل شيئان
او شىء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه شيئا واحدا هف وهذا القدر كاف في تقريرها
الا ان الزيادة الشيخ قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشىء الواحد او من
لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فيها اذن من مقوماته انتهى فان قيل
ان اراد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين اعنى عليته لآ وعليته لذلك فمسلم لكن اعتباريان
لا حقيقة لهما عارضان للواحد الحقيقى بالقياس الى معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا
وان اراد به تغاير ما عرض له هذان المفهومان فممنوع اذ لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا تم

ان تغاير مفهومى الى رفيعين يدل على تغاير حقيقة معروضيهما لجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير فيها لا يرد
فيها مثل الراتع الآية فلنا العلة المرجحة يجب ان يكون لها خصوصية مع كل من معلوليها اذ لو لا هما لم يكن اقتضائها
لهذا او لا اقتضائها لذلك فلا يتصور صدور عنها فوقى كل صدور يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر
ليست تلك الخصوصية لها مع غيره ليتعين لها كونه صادرا بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة
امور متعددة لا داخلة ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه فلا تلك الكل
الخصوصية انما يكون بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية الذاتية واحدة حقيقية من جميع الجهات
متعددة بالضرورة فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعنى عليته لهذا وعليته لذلك تغاير حقيقة معروضيهما الذى
هو ذات الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل والواجب الاعتبار لا يتصور هناك خصوصيتان مترتبتان
عليهما عليتان فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا واحدا حقيقيا هف ثم ان الامام عارض ذلك
بان الواحد الحقيقى قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشىء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا
الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة وكذا الحال في ان مفهومات سلب تلك الاشياء
عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة فيعود التقسيم المذكور فيلزم ان الواحد لا يسلب عنه
الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المص بان سلب الشىء عن الشىء واتصاف
الشىء بالشىء وقبول الشىء للشىء لا يتحقق الا بعد وجود شيئين واحد لا غير فانها لا يتصور الا في الواحد من حيث هو
واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الواحد الكثيرة ليس كذلك وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب عنه
ومسلوب يتقدمانه ولا يكفى ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف
وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الاول ونسبة للمقبول عنه واختلاف المقبول كالسواد والحركة
يفتقر الى اختلاف حال القابل لان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث
يكون له حيث يمتنع خروجه عنها واما صدور الشىء عن الشىء فامر يكفى في تحققه فرض شىء واحد هو العلة
ولا يتقدمه اصلا المعلولات للامر واحد لانى الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد شىء يصدر عنه شىء
صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافى يعرض للعلة والمع من حيث يكونان معا

معا وكلامنا ليس فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المع وهو بهذا المعنى متقدم على المع وعلى الامر الاضافى
عن الاضافة الى رفعته لهما وكلامنا فيه وهو لعروا حران كان المع واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى
واما اذا كان المع فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة هذا
كلام المص في شرح الاشارات فان قلت الواحد الحقيقى المذكور متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب
والاضافات وان لم يكن هى متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه
والمسلوب فان المراد هو السلب والاضافات لا اتصاف ولعقول ليس هى الامور العقلية الا اضافية
بل كون الشىء بحيث يسلب عنه شىء آخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله علا فيما ذكر في الصدور
انما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف فالاضافة بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كانت بجهات
متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت لا نقدم كون الشىء بحيث يسلب عنه
يصدر عنه امر على الصادر معقول بل هو واجب لكونه مقتضى العلية والمصدرية واما تقدم كون الشىء
بحيث يسلب عنه شىء على ذلك الشىء المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا في الخارج ولا في العقل
لا يتصور فيه تحقق السلب ولا تحقق كون الشىء بحيث يسلب كما لا يخفى على الفطن وان ابيت عن ذلك
فنقول لا نسلم ان تقدم كون الشىء بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب ولا مقتضيه كون الشىء مسلوبا عنه
وهذا القدر يكفينا في رفع النقض كما لا يخفى ثم نقل الشيخ انه لما طلب بعضهم بهذا البرهان عن هذا المطلب
كتب اليه لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لامرين كآ وب مثلا كان مصدرا لآ ولما ليس آ
لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين ابى عرادة ... احد النقيضين هو كونه مصدرا لآ والنقيض
او لازم النقيض الآخر هو عدم كونه مصدرا لآ اللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس آ اعنى ب
اذ مصدر غير آ من حيث انه مصدر غير آ ليس هو مصدر آ فيلزم ان لا يكون مصدرا لآ وقد فرض
كونه مصدرا لآ وهذا اجتماع النقيضين ولم يتم الامام ومن تبعه ان مراده من النقيض الآخر هو كونه
مصدرا لما ليس آ اعنى ب فاجابوا عنه بان النقيض صدور آ هو لا صدور آ وصدور لا آ
اعنى ب فتوقف الامام في المباحث المشرقية والمحقق الطوسى في الاكثر الى الاحتمال الظاهر

[illegible]

ولعلهم لم اذاقوا الی هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعماله الشارح ووقع في غلط المحاكمات ...
انتهى فانظر كيف تحكم الشيخ عليه والكاتبي في شرح الملخص لما اراد المنع المذكور ...
انتقاض بين قولنا صدر عنه أ ولم يصدر أ عنه الا انهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام
كانت كاذبة واجاب عنه الحق الحري بان المطلقتين انما يصدقان لاختلاف وقوع كل منهما في زمان
فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق وههنا جعل الكيفيتان بمنزلة الازمنة اذ لا معنى
لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الكيفيات وبالدوام ما قيد الحكم
فيه بعمومها ... نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاختلاف الحيثية واما اذا اتحد الحيثية
فلا يمكن صدقهما ...

[illegible]

لاختلاف

[illegible]

[illegible]

تره بانه انما يصير عقل وكذلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه
ويعقل غيره والفرق بان من الواجب عليه ان يفصل بان المحجة غير لا تتم بهذا الوجه بعد ان المهم الشيخ
لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الكافية والنجاة والمبدأ والمعاد
والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر وامكانه
مبدأ في كتاب دفع الاهل الفاضل الماليات فذلك لم يجعل الامكان وعقله النفس مبدأين
بمعنى ما ذكروه ولا مناقضة بينهما كما هو وانما المحجة التي ذكرها في الايراد في هذا الموضع على قصور كلام
قد كفى للشيخ بالحجة في موضع حررت الشبهة الفضلاء فيه فضلا عن ترفا انتهى وقد شنع ابو البركات
البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الا المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا فاعلة
ثم وقد المص وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل
منه تع وان الوجود يحكم له على الاطلاق فان ابا البركات في تعاليمهم ويسندوا المعلولات الى اسبابه
كما يسندونه الى العلل الاتفاقية ٥٥ والعرضية والى الشروط لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه
وبنوا عليه كلامهم اقول ولعل هذا اعني وجوب استناد الكل اليه تع هو السبب الباعث لهم
على ان يعتبروا الجهات في المبدأ الاول والا فالذي استفاد من المقدمة الممهدة المذكورة
عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل الاول
جاز على مقتضى المقدمة الممهدة ان يصدر العقل الثاني ولعكس عن الاول في مرتبة وحدة جهتها
عن المبدأ الاول بواسطة العقل الاول والآخر عن العقل على سبيل الاستقلال من دون استناد الى
المبدأ الاول اصلا لكن مناف لما اسسوه وحققوه في علومهم الالاهية من استناد الكل اليه تع
وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد وعند هذا الطرف فسر ما تكلمه الشارح القوشجي حين نقل كلام
المعترض بجواز كونها وجها آخر ثم قال وعلى هذا الوجه تكون الجهات الموجبة للكثرة
موجودة لا اعتبارية ثم او لنتم ما قاله المص في شرح الاشارات في هذا الموضع واطنب
القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد كثروا في هذه المسألة

المسألة واقدموا على جهلهم بها على تجهيل المعترين من الحكماء والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي واشار اليه بقوله وهذا الحكم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر
الواحد الا عن الواحد على سبيل الاستقلال بدليل كون المسألة في الحكم العلة المستقلة وذلك بوجهين الاول
انه لو كان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة
منهما لكونهما علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو محال واما لو لم
يفرض كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول اليها بخصوصها بل الى ايهما كانت فح يكون العلة هو القدر
المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما
يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكنه لبعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول والعلة المستقلة
هو مجموع ما يتوقف عليه المعلول بعد ولو توقف على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الاخرى
او لا بعينها بل على احدهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفت ولو لم يتوقف على شيء منهما
لم يكن شيء منهما علة له هذا اذا فرض كون العلتين المستقلتين مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما
بل فرض تبادلهما اي بان يكون تارة هذه وتارة تلك فقد بهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوز التبادل الابتدائي
دون التعاقب حيث لا استحالة في ان يكون الواحد الشخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل الممتنعة
الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت من ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان
يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي
ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له
بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة وتقرر
هذا فيه انتهى والتحقيق يمتنع كليهما جميعا وذلك لانه قد تقرر انه لا بد للعلة من خصوصية بها يترجح وجود المعلول
منها من حيث هو صادر دون آخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعلول وبين غيره
والا لما صلحت لان يكون مرجحة لهذا المعلول من حيث هو هو من المعلول بل للقدر المشترك بينه وبين
غيره فيحتاج مخصوصية هذا المعلول الى مرجح آخر زائد على تلك الخصوصية التي فرضت للعلة فظهر انه لا يجوز

اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالعليتين المعلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمعلول
الواحد بالعليتين بل الواحد لكان لا اختصاص بالعليتين الا القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض
تعدد في العلة كانت الخصوصية الواجبة تحققها للعلة للقدر المشترك بين المتعدد لا للكل ولا لكل واحد بخصوصه فيكون
العلة بالحقيقة هي القدر المشترك لا الكل ولا الكل بخصوصه واما انه هل يصح عليه القدر المشترك للمعلول المعين ام لا
فالتحقيق انه يصح في غير الفاعل لا في الفاعل لان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل يحكم بوجوب كون مفيد الوجود اقوى
تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ في الالهيات الشفاء حيث قال يجب ان يتحقق
ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة الهيولى المبادئة المفارقة لعدم الحقيقة ومجموع تلك العلة والصورة
ليس واحدا بالعدد بل وحدة بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد والمثل فالطبيعة الكلية
فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته عموما بواحد بالعدد
علة للواحد بالعدد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك
الشيء يجب المادة ولا يتم الحاجة الا باحد امور مقارنة اليها كانت انتهى ولا يخفى جريان هذا
الدليل في صورة الاجتماع وغيره هذا هو الكلام في الواحد الشخصي علة ومعلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز
ان يكون المرتبة النوعية من حيثية واحدة بالنوع غير اعتبار تكثر اجزاء او حيثيات مختلفة
الانواع منها مصدرا او علة لمختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيثية واحدة يجب ان لا يكون
واحدا كما في الواحد بالشخص ولو اعتبرت لا من حيثية واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس
او فصل او حيثيات مختلفة بالنوع كالشخصيات لكان خارجة عما نحن فيه ويجوز صدور
المختلف بالنوع عنها لا محالة واما عكس هذا الحكم اعني انه هل يجب ان لا يستند الواحد بالنوع الا الى الواحد
بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما اشار اليه بقوله وفي الوحدة النوعية لا عكس
اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين على المعلول الواحد النوعي بمعنى ان يقع بعض افراده
بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق في اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم لكن يجب ان يكون
اعني حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع
ان يكون مادة قابلة لا لتكثر الافراد والمتحدة بالنوع لان تكثر الماهية النوعية يحتاج الى المادة

مادة لكن على التواتر ولا يكفي ذلك مجرد الاختلاف في العلل لو كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة
قابلة لكن يجب لا محالة ان يكون لمقتضى كل واحدة منها من افراد النوع لما يقتضيه الآخر وعلى هذا يبتني حكم الشيخ
في الهيات الشفاء بان المعاني الكثيرة التي في الحكم الاول وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان
ما يقتضيه كل واحد منها غير ما يقتضيه الآخر في النوع فلا تحصل انواع وهي ما ذكره المص من شفاء الحكم في الوحدة
النوعية كما زعمه المحقق الدواني وقد يمثل للواحد النوعي المعلل بعلتين مختلفتين بالماهية بالمضافة على
تقدير كونهما وجوديين اعني موجودين في الخارج فان مماثلة السواد والطلاق يشمل مماثلة الطلاق للسواد فهما
متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بمحل المماثلة بالماهية لمحل الآخر وكذا المضادة بين البياض والسواد وقد يمثل
ايضا بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد
الحرارة النارية المستندة الى افراد النار كما هو في شرح المقاصد فلبس بذلك فان مع تعدد الافراد
يكون كل من العلة والمعلول متعددا وان لم يعتبر الافراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول طبيعة
الحرارة وكذا دفع المناقشة بكون الحرارة المستندة والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد بالنوع
ما هو اعم من الحقيقي كما لا يخفى في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة
او غير تامة مع معلولها فمنها ان العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتأصلة في الخارج على ما
تبين ان بعض العلية والمعلولية ولهذا لم يقل بهما ان العلة والمعلول وان كانت العلة من حيث
هي علة والمعلول من حيث هو كذلك من المعقولات التي قد سبق ان المراد منها ما يتميز الانسان
التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما تقابل التضايف فان
كلا منهما انما يعقل بالقياس الى الآخر فيمكن تعقلهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفت ومنها انها
قد يكونان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمعلول ومعلولة للعلة البعيدة
ومنها انها اعني العلة والمعلول لا ينعكسان فيهما اي في العلية والمعلولية بان يكون ما هو علة لشيء معلولا له
ايضا وهذا المعنى بين الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير عين ابطال
الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء متقدمة عليه فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه
بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس العلية كان معنى تقدم الشيء على نفسه هو

علته لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان كان امرا وراء المتقدم فلابد من تصوره فانا لا نفهم للمتقدم
بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلانم ثبوته للعلة واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل
يحكم بانها ما لم يتم لها وجود ولم يصدر عنها غيرها فهذا الترتيب العقلي المصحح لقولنا كانت العلة فكانت المعلول
من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال
تحرك الخاتم فتحركت اليد هو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فتصوره وثبوته للعلة كلاهما ضروري
ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى الغير صحيح اذ الافتقار
لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والدور ايضا يبين ان الماهية المعينة لا يستلزم معلولا يعينه الا بنسبتها الى
الوجوب والحكم الموجب لا يستلزم الا علة ما نسبته اليها بالامكان وهما متنافيان وانما كان اقوى
لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق من جواب شبهة على تقدير
التقدم ان عنى بالافتقار امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار وهذا المعنى مما لا ينبغي
ان يتنازع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع جواز التاخر
جائز في التاخر ما جاز في التقدم فيتحقق ان اردت ان التاخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان
اردت معنى آخر فلابد من تصوره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليل المردود والمرضي هذا فاعلم
ان الدليل اشار اليه وذكر تنبيها على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل
والمعلولات الى ما لا نهاية له بان يكون الشيء معلولا لاخر وهو لاخر وهكذا الى غير النهاية
الى علة غير معلولة على ما قال ولا يتركه معروضا لها او معروض العلية والمعلولية وهما امران [illegible]
في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب والتركيب في كلام التسلسل وقد احتج على بطلانه بوجوه
الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة [illegible]
طريق مختصر له اشهر ورد عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود
وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود
موجود فلابد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا فهذه طريقة
حسنة مستقيمة خفيفة المؤنة مبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يتحقق جميع انحاء

حقة [illegible]

انحاء عدمه لم يجب وجوده ونقرره بحيث ينطبق على ما ذكره هنا انه لو ترتبت سلسلة العلل والمعلولات الى
غير النهاية لزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود بذاتها فيكون طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض عدم تناهيها
هف بيان الملازمة ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة يكون ممكنا بالضرورة والممكن لا يصير موجودا الا
بان يجب وجوده بعلة موجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب بالغير لا يمكن ان [illegible]
وجب وجوده بغيره ما لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل للشيء اذا امتنع
عليه جميع انحاء العدم لان ذلك معنى الوجوب والواجب بالغير لم يستند الى الواجب لذاته
لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله العدم الحاصل من انعدام
علة علته وهكذا الى غير النهاية ممتنع لغرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام
جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاول فما لم يمتنع على الواجب
بالغير هذا النحو من العدم ايضا لا يمكن ان يجب ويحصل وجوده لانه ممتنع الحصول بدونه وهذا معنى قوله لكن كل واحد
بالغير ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لجواز
انعدام مع انعدام علله [illegible] فلا يوجد السلسلة لكن المفروض وجودها فيجب
وجود علة واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى لئلا يكون وسطا فهي طرف لها فيلزم انتهاؤها اليه
فظهر انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو خلف ومن التسلسل
برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها الآحاد المتناهية وجملة
اخرى لم يفصل منها وتقريره هنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى لا نهاية لامكن ان تفصل
جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وثانيتهما من معلول قبله بمراتب متناهية الى ما لا يتناهى
ايضا وهذه الجملة الثانية المفصولة منها جملة آحاد متناهية اقل من الجملة الاولى الغير المفصولة
منها تلك الآحاد وانقص منها بقدر تلك الآحاد ثم نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة
بان يجعل الاول منها بازاء الاول والثاني بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من
الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائدة والناقصة بل الكل والجزء وهو مح وان لم يقع كذلك
وكذا بل يوجد جزء من تلك الجملة التامة لا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة

والزائدة لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا اذ الزائد على المتناهي بقدر متناه لا يكون الا متناهيا
وقد فرض عدم تناهيها هف اعترض على هذا البرهان بمنع لزوم احد الامرين على تقدير ان يقع بازاء
كل جزء من التامة جزء من الناقصة [illegible]
بمعنى انه في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين [illegible]
بزيادة والنقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف ولم ينقطع احديهما بل كانتا ابدا
[illegible]
ادعوا جريان هذا البرهان في ابطال اللاتناهي مطلقا اذا انضبط الوجود سواء كان مجتمعا ام لا
ام لا فلا نقض عليهم بالعدد [illegible] بانه مما لم ينضبط الوجود بل هو اعتباري محض وكذا النقض المقررة
القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى يلزم تناهيها بان الحاصل من تضعيف
الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك مع لا تناهيهما بل في الحاصل
ومقدورات الله تعالى المتعلقة بالممكنات اقل من معلوماته تعالى لتعلقها بالممتنعات مع لا تناهيهما وذلك
لان ما يضبطه الوجود من مقدورات الله تعالى ومعلوماته ليس الا متناهيا عندهم ومعنى عدم تناهيهما الى آخر
واما الحكماء فيخصونه بالمجتمع المرتب فانه اذا كانت الآحاد موجودة معا في زمان وكان بينها
ترتيب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثاني بازاء الثاني وهكذا
فيتم التطبيق وتطبيق الآحاد بالآحاد بالضرورة واذا لم يكن موجودة معا لم يتم ذلك لان وقوع آحاد
احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة وجودها مفصلة
فيه وكذا اذا كانت موجودة ولم يكن بينها ترتيب لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد
من الاخرى وعند اعتبار العقل ينقطع لا محالة [illegible] التطبيق بين جملتين [illegible]
اعداد الحصى فان في الاول التطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الاخرى
بخلاف الثاني فان [illegible] النظام في الترتيب [illegible] المتصل الاجزاء [illegible]
ما لم يترتب [illegible] فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل
بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الآحاد

الآحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا فان وقوع البعض بازاء البعض في السلسلة [illegible]
ليس انطباقا عقليا حتى يكفي فيه الانطباق حاصلا في الخارج بخلاف ما ليس بمرتب كيف
والانطباق امر يعرضه العقل بين كل متساويين بما تقدم عليه قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل
معين من احدى السلسلتين بازاء معين من الاخرى فلابد للآحاد من التعيين والامتياز ليصح ذلك
فاذا كان لها ترتيب في الخارج كان لكل منها تعين فيه بحسبه واما اذا لم يترتب الآحاد في الخارج ولم
يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلابد من ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور
فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتيب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتأتى بدون ذلك
فظهر ان الملاحظة الاجمالية انما كافية في صورة الترتيب لا غيرها واما ما قيل من انه لا يكفي ان يقع
على تقدير عدم الترتيب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط
بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم يكون في السلسلتين
من الآحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتيب لا يكون طرف
ووسط كما لا يخفى واذ عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتيب وتوضيحه ان في
السلسلتين اللتين فرضتا هنا في تقرير البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة
واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى الزائدة فاذا طبقناه بالاول الاولى وفرضنا المطابقة عليه
ينتقل بمجرد هذا الفرض الجزء الثاني من الثانية بازاء السادس من الاولى والعاشر منها بازاء الرابع عشر
من هذه وهكذا ولا حاجة الا الى تعين انطباق كل جزء من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية
فرضنا عليه ويلزم ان ينقطع التطبيق بانقطاع البعض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع تلك
الانطباقات التفصيلية وذلك لحصول التميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منهما في مرتبة
معينة في الواقع لا بتعمل العقل عرفت اندفاع ما زعم بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة
وليس برهانا حيث قال في كتابه المسمى بالقبسات بهذه العبارة فاما سبيل التطبيق فلا اتقنه [illegible]
ولا التعويل على برهانيته بل ان فيه ترايب مغالطة فان اللاتناهيات في جهة واحدة [illegible]
اليها المتفاوتة الا في جهة التناهي [illegible] حيثية اللاتناهي بالكلية [illegible]
[illegible]

واجزائه الكلية عن درجة درجة ومرتبة مرتبة على الترتيب التي لاحاده بالآخر في تلك الكثرة فاذن
اذا طبق احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على
طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا تقلبت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى
حيز الاوساط ومرتبة ولا تزال تنتقل وتتردد في الاوساط مادام الوهم والفرض مستعملا للتطبيق
ولا تكاد تنتهي الى مرتبة ودرجة بعينها ابدا او ان تبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات عوض فاذا
انبت اعمال الوهم والفرض عمل التطبيق تحقق التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة
وقدر القدر الزائد في مقر تلك المرتبة وبالجملة الامر بالمفاوتة في جنبة اللانهاية ابدا بل انما
ابدا في جنبة التناهي اما في حد الطرف واما في حد من حدود الاوساط انتهت عبارته وذلك الاين
بحسب الفرض فيصح للزائد ان الزيادة تنتقل وتتردد في الاوساط مادام الفرض مستعملا
للتطبيق ولا تبلغ الى آخر الحدود بل هناك فرض واحد تتضمن جميع تلك الانتقالات
ولا حاجة ايضا الى تحريك الجزء المتناهي واجزائه اصلا بل يصح ذلك الفرض الاجمالي الكلي
مع كون كل واحد من الآحاد في مرتبته من دون ان يتحرك عن مرتبته الى مرتبة اخرى فان
التطبيق بالمعنى المذكور لا يتوقف على تبديل النسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي
كانت للجزء الاول من الثانية مع الثاني من الاولى مع الاول من الاولى ويمكن ان يثبت جبرا
فان قلت فلم لا يكفي في الترتب التعاقب كما في سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة
والزمان الماضيين وجود كل في وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجراء برهان التطبيق
فان التميز والتباين هناك حاصل لكل واحد واحد وليس اللازم هناك كما في المجتمع الغير المترتب
قلت لان التمايز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز الخارجي قد انقضى بانقضاء
الوجود الخارجي فلم يبق سوى التمايز العقلي وهو غير كاف الا تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت
وليس فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لا بد منه في التطبيق عقليا
محضا الا ان التميز الذي يعرضه في العقل في المجتمع الغير المترتب اختراعي صرف ليس له
داع اليه وفي المترتب الغير المجتمع له داع اليه هو الترتب الذي كان في الخارج وقد انقضى

وقد انقضى مع انقضاء الوجود فتبرهن انه لا بد هناك من جانب التطبيق اعني عدم قدرة العقل على التفصيل
وهناك شيء ثاني من جانب اللاتطبيق ايضا وهو انه لا بد في اللاتطبيق من وجود المنطبقين ولا وجود
للجميع الا في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول غير المتناهي
في العقل مفصلا لا يقال بوجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل
في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات ليستلزم القول بوجود الكل بدون
شيء من اجزائه لانه لا امتناع في وجود الكل بهذا النحو من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظرا لجواز
ان يكفي وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق
ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت ما ولا بد في اجراء البرهان فيه من القطع فاللازم
عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ادعاء المتكلمين من كفاية كون الاجزاء
المترتب ماضيا الوجود كما مر فان قيل اليس وجودها في المبادي العالية يكفي في ذلك قلت
كون وجودها فيها غير مجزوم به بل هو بالصور ام لا والصور متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها
فيها اعني علم المبادي بها مجزوما به فلا يكفي في النقض على انه لو كان بالصور لم يلزم الترتب فيها وان
كان المعلوم بها مترتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم بالمتأخر الا في علم الباري تعالى
بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصول فانه على ترتيب سببي ومسببي لئلا يلزم صدور الكثرة في
مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصور عنده متناهية مع كون معلوماتها غير متناهية وعدم عزوب
شيء من الاشياء عن علمه تعالى وله طريقة في بيان ذلك في التعليقات فامر ضيق يفصلها فان قلت
ليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه بعض الاعاظم واثبت في كتاب
القبسات وليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحضور لاستيعابه الشاملية للماضيات والمستقبلات
دفعة واحدة على ما هو مختارك موجبا للاجتماع جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذه الجهة
لا محالة قلت لا اما العلم الحضوري فان معناه على ما تعلم هو انه تعالى يعلم كلا في وقته بمعنى
انه لا يعزب عنه تعالى شيء لكونه قد مضى او لم يأت بعد لان نسبته تعالى الى الماضي والآتي نسبة
واحدة غير مختلفة كنسبتها الى الحال بل هو محيط بالكل غير احاطة واحدة تفصيلية وذلك مع انه

اشارة اليه

كتبنا

تجرده تعالى وتقدسه عن الازمنة وعن كونه متقيد الوجود ومتخصصه بزمان دون زمان كتقدسه
عن الامكنة سواء الدهر فلا يستلزم اجتماع معلوماته في آن من الآنات او وقت من الاوقات
ليجري عليها التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في
زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا وحقيقته الا مطلق الوجود فان الشيء
الزماني لا يمكن ان ينخلع عن كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر انخلاعا عن زمانه المتخصص الوجود به
بل ليس معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظة ما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عن التقييد بالوقت
المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد بالوقت اعتبار العدم التقييد على ما هو شأن وجود الطبيعي
بالقياس الى وجود افرادها او اعلم انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه
التطبيق باعتبار عروض العدد والمترتب في مراتبه فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين
والاثنين على الثلاثة وهي على الاربعة وهكذا او هو ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب
المعدود والامر حيث عروض العدد له وليس الشيء من الآحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من
العدد له الا ترى ان في احاد الثلاثة مثلا لا يتعين شيء منها ان يعرض له من جملتها العروض الاثنينية
لانها بخصوصها وعروض الوحدة للباقي بخصوصه فقط وكذا انما يتبين انه لو كان امور غير متناهية
ووقف مجموعها على ما بقي منه لم يسقط واحد منها الا ويتعين ما بقي منه لم يسقط واحد منه ولكن
فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعين في مجموع من المجموعات
واحد بعينه للسقوط والبقاء لا بالتعاقب بل انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو منقطع لا محالة
فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا وان لم يكن بين احادهما ترتب فلا شك
في ان وقوع كل واحد من آحاد احديهما بازاء واحد من آحاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل يجوز
ذلك الممكن واقعا حتى لا يلزم الخلف قلت الملازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء
كل واحد اذا لم يكن بينهما ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا ليتميز فيها غير
عنده لكنه فرض وقوعه بازائه اذ لا تميز خارج العقل ليكفيه الملاحظة الاجمالية كما على تقدير
الترتب كما عرفت وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الوجود

ما استخرجه المصنف من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق وتقريره
انا نعزل المعلول الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية
لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار احداهما سلسلة العلل والاخرى
سلسلة المعلولات منطبقة احداهما على الاخرى بلا تعمل العقل وملاحظة الانطباق تقابل الحكم بتناهيهما
زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول
علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومعلول في مقابل
يجب ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان
يكون هناك علة باقية على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق معلول عليها والا لزم ان يكون
شيء من تلك المعلولات منطبقا على علة فلا يكون علة متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل الى آخره
لكونه علة ولا يكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم بالانطباق
باعتبار النسبتين اي العلية والمعلولية بينهما لكونهما كثيرة يقتضي ذلك وجه منهما باعتبارهما يوجب في ان
تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى وهي المعلولية من حيث السبق اي من حيث
وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتميز كل واحد منهما باعتبارهما اشارة الى
الحكم الا حصر في هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبرهان التضايف الذي سيذكره
وقد خفي ذلك على المحشي الشريف ولعل كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه يستغني عن
رسم التطبيق كل واحد من آحاد السلسلتين بواحد من آحاد السلسلة الاخرى كما يحتاج اليه برهان
التطبيق كما سيأتي في كلام المصنف في نقد المحصل حيث نقله في مبحث صفات الامام فان قيل
هذه الملازمة اعني لزوم زيادة سلسلة العلل بواحد غير بينة وانما يلزم لزوم ذلك في قطعة متناهية منها
يتبع العقل لكم بالنظر الى كل جملة يتناولها في علياتها ومعلولياتها على هذا الوجه لا بد ان يحكم عقلا
عنها سابقة عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لئلا يفوت السبق الذي هو
مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا وهذا اصل يجري عند
العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي وهذا نظير مثل ما يقال ان العقل يحكم بان

تقرير ما ذكره في شرح الاشارات وتوضيحه وشرحه والاجزاء الغير الى شرح المصنف ولما كان هذا الوجه مشتملا على
فساد من اربعة منها باطلة والباقية هي الاصطلاح ومن الاقسام الباطلة فسلول ظاهر البطلان طوى عنه [illegible]
لذكر الثالث فقال ولان المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة التي هي موجودة لا محالة لكون كل
من الآحاد موجودا او ممتنعة الى المؤثر لكونها ممكنة لكون كل من آحادها كذلك فلا مراد الا ان يستغنى بها
عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع الكائن لبعض اجزائه كان ذلك مؤثرا في نفسه وعلله فان المؤثر
في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت في اول الكلام
في المؤثر التام اعني العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة اذ الجملة لا يجب [illegible] وكيف يكتب الجملة [illegible]
هو محتاج اليها لانه لا يستغنى عن تلك الجملة فهذا القول اعني قوله ولان المجموع له علة تامة اه عطف بالمعنى
على جزاء الشرطية وتقرير الكلام ما ذكرنا واما حاصل ان مجموع السلسلة لا بد له من مؤثر ومؤثر كل
ذلك المؤثر تاما موجبا لها من جهة كونه مؤثرا سواء كان تاما ام لا يلزم من فرض كونه جزءا للمجموع مح
هو كون الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال آخر هو كون الجزء
مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من احاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى
لفظ الكل بل يكفي ان يقول والجزء ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توضيح هذا الكلام واعلم انه
لا يرد على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة بشبهة تبدل المعلول الاخير
وتقريرها ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات احادها فعلته ليست الا مجموع علل الآحاد
ومجموع علل الآحاد انما هو مجموع ما قبل المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء مجموع السلسلة لا محالة
لاشتمال مجموع السلسلة على المعلول الاخير وعدم اشتمال ما قبل المعلول الاخير النهاية عليه فهذا المجموع
الذي هو جزء مجموع السلسلة علة قريبة للمعلول الاخير والسلسلة المبتدأة مما قبله الى ما لا يتناهى علة للمعلول
الذي هو فوق المعلول الاخير وهكذا المجموع تلك السلاسل التي تشتمل عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل
تلك الآحاد وهو علة للسلسلة واللازم ان كان تأثير المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة
له انما هو بعض تلك السلسلة وهو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين
المذكورين اعني تأثير الشيء في نفسه وعلله وايجاب الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدم اولويته لبعض

بعض من الابعاض للعلية بهذا الاعتبار فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء
الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء ايضا [illegible] في جميع السلسلة يمكن ان يعدم بالكلية لامكان
كل من اجزائه فهذا العدم يجب ان يستند الى موجود فلا بد له من علة تستند بها لتطرق هذا العدم
اليه فلا يجوز ان يكون هي فوق المعلول الاخير لجواز تطرق العدم اليه ولا شيء من اجزاء السلسلة كذلك
بل يجب ان يكون خارجة عن الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول المخترع للمصنف [illegible] ولا يمكن
ان يكون مراد المعترض من هذا الدليل هو الدليل المخترع لعدم الاحتياج حينئذ الى هذه الامور كما عرفت
نعم لا يبعد لفظ المصنف ذلك من الدليل المشهور للمصنف فتدبر ثم اعلم ان لبطلان التسلسل براهين اخرى
غير ما ذكره المصنف ههنا منها برهان الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها برهان التضايف
وسيأتي في مبحث الاجسام ومنها برهان الحيثيات وتقريره انه لو ترتبت الحيثيات او امور
الى غير النهاية كانت الحيثيات [illegible] اما ان يكون ما بين كل حيثية من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى
منها اي حيثية فرضت متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا على سبيل الاستيعاب والكلية لزم ان يكون
الكل متناهيا لو وقعت ما بين حيثيتين منها [illegible] بهذا حكم اجمالي [illegible] بالعقل [illegible]
وليس من قبيل حكم على الكل ما حكم به على كل واحد كما في قبل كل واحد من [illegible] هذا الذراع دون الذراع
وهذا [illegible] دون الذراع بل من قبيل ان [illegible] هذه النقطة الطرف مع الجزء المفروض [illegible]
فيه على الاستيعاب [illegible] دون الذراع فهو المؤثر المفروض دون الذراع فتدبر وان لم يكن متناهيا
على سبيل الكلية بل كان الراقع هي حيثية واحدة وهي حيثية اخرى اي حيثية كانت غير متناه
لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها برهان الترتب وتقريره ان الترتب في العلل المعلولية يستدعي
استلزام انتفاء كل واحد من آحاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده فكل سلسلة ترتبت من العلل والمعلولات
وكانت المعلولية مستوعبة لآحادها على الترتيب يجب ان يكون علة واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء
جميع الآحاد بما فيه من السلسلة بتلك العلة فتدبر ومنها برهان الآحاد الاخر وتقريره انه لو ترتبت
سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد من آحادها في السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم
يوجد قبله واحد آخر فاذا كان كل واحد من آحادها لم يوجد ما لم يوجد شيء آخر قبله كانت الآحاد بأسرها لم تدخل

في الوجود ما لم يكن شيء آخر موجودا قبل الجميع والا فمن اين يتقرر شيء من تلك السلسلة حتى يتقرر آخر
بعده وذلك في غاية [illegible] العقل الصحيح والفطرة الصحيحة [illegible] ومنها براهين [illegible]
منها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان لها مبدأ فهو متصل للاولية وما بعده للثانية وما يليه
للثالثية وهكذا يستحيل كل من آحادها بالمرتبة خاصة من المراتب العددية [illegible]
فاذا ذهب على مبدئها عشرة مرتبة متناهية كعشرة آحاد مثلا كان اول تلك العشرة اول آحاد كل
السلسلة اليه وما كان اوله او لا يكون حالي عشر [illegible] الكل الا انه يجب ان يصير مرتبة
عددية لم يصير في الفرض الاول البتة ولم يوجد في المبدأ كما اعتبرناه ولا في الاوساط لما لا [illegible]
فوجب ان يوجد في الجانب الآخر فينتهي ما فرضناه غير متناه هف فهذا البرهان وان كان يناسب
برهان التطبيق لكن يمتاز عنه بوجوه من اللطافة والدقة ومنها ما يستند على تقديم مقدمتين [illegible]
ان كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص عن الغير المتناهية من الجانبين بمقدار غير متناه ويحكم بها
ذي فطرة سليمة وثانيهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما عن
الغير المتناهية من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يساوي او يفضل او يفضل عليه او ينقص
عنه بمقدار متناه [illegible] فنقول لو وجد سلسلة غير متناهية
يكون لها مبدأ يستحيل ترتب آحادها في الآحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول
والثالث والخامس والسابع والتاسع الى غير النهاية وكذا الآحاد الواقعة
في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس والثامن الى غير النهاية فيوجد في
السلسلة المفروضة اولا سلسلتان غير متناهيتان من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما
عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما [illegible] السلسلة المفروضة
اولا ولها مبدأ فوجب ان ينقص [illegible] عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى
فيجتمع فيها النقيضان وهو مح وما يستلزم المح فهو مح ومنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في الواقع متعينة الآحاد يعرضها
عدد [illegible] ولا يصدر فيها مراتب اعداد او [illegible] ناقصة عنها بواحد او باثنين

او بثلاث او بستة او باربعة [illegible] مرتبة متناهية [illegible] ولا يوجد فيها واحد البتة لا مرتبة
تحته منحصرة هي مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وهي مرتبة الواحد الذي [illegible] مراتب غير متناهية من تلك مرتبة
مع كونها محصورة بين حاصرين فهذا معنى البرهان يفيد امتناع وجود امور غير متناهية وان لم يكن مترتبة
ومنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ لزم ان يكون [illegible]
[illegible] اللزوم انه يستحيل بعض آحادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس [illegible]
منها بانه واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منهما الى غير النهاية ويكون بازاء كل
من الاولى واحد من الثانية وبالعكس [illegible]
[illegible] فوجب ان يكون
زوجا لان ما قبل السلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى الكل
[illegible] يزيد على الآخر ولا يصلح للتنصيف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا
لها [illegible] ينقسم بقسمين كل منهما غير متناه من جانب واحد ويلزم الخلف فيهما ومنها ان [illegible]
يستلزم ان يتساوى كل عددين متناهيين كالعشرة والمائة والالف وهو ظاهر البطلان بيانه
الملزوم ان [illegible] هذه السلسلة يوجد فيها عشرات غير متناهية ومئات غير متناهية فاذا جعل آحادها التي
مبدؤها على الترتيب [illegible] الآحاد وكذا [illegible]
[illegible] العشرة والمائة [illegible] من برهان التطبيق
ومنها ما يتبنى على مقدمة [illegible] ان كل عدد [illegible] الضعف والنصف من آحاد مترتبة فما لم يحصل الضعف
او لا لا يحصل كله وهذه من الضروريات [illegible] فنقول لو وجد سلسلة غير متناهية لكان
لها مبدأ يوجد فيها آحاد فردية غير متناهية وآحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل واحد
من الاولى واحد من الثانية وبالعكس [illegible] والآحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة [illegible]
نصف البتة وبحكم المقدمة المذكورة اذا اعتبرت الجملة من آحادها المترتبة ماخوذة مع التوالي
والترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة بتمامها فالنصف الذي يوجد اولا محصور
بين حاصرين فهو متناه [illegible]

المسئلة الرابعة في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فمنها ان المؤثر في الوجود
ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واليه اشار بقوله وتتكافأ في النسبتين اي التأثير
والتأثر بقرينة كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرفي النقيض اي الوجود والعدم
يعني ان وجود الفاعل كاف في وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية
في موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل كاف في عدم المفعول اي اذا تحققت الفاعلية
في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود مستند له لان تأثير المعدوم
في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل [illegible] عدم المفعول
لو لم يعدم من الفاعل التام شيء لزم امتناع وجود المفعول وعدمه اي عدم فالعقل يحكم ان مع انعدام
شيء من الفاعل لا اثر لمقارنته شيء آخر سوى في انعدام الممكن بل هو كاف في انعدام الممكن والمعدوم
في ذلك ليس العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا غير ذلك غير معقول
وكلما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التأمل وقيل في شرح هذا الكلام
تتكافأ في العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية كفو المعلولية لا تقدم لاحدهما على
الآخر فلا يحكم العقل بتحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع
المعلولية بخلاف العلة والممكن فانه يحكم بان ذات العلة يتحقق اولا ثم يتحقق ذات الممكن وبانها
يرتفع اولا ثم يرتفع ذات الممكن وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما
متكافئتان في الوجود والارتفاع ايضا كما حقق في موضعه وفيه ان الكفاوة لا ينافي التقدم
والتأخر الذاتيين والوجه ما ذكرناه ومنها ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا كثرة
فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له واليه اشار بقوله والقبول
والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول وبين القابل
والمقبول متحدة بان يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول فهما
[illegible] لا يمكن ان يكون الشيء
[illegible] باختلاف الطرف والدليل المشهور

على ذلك اعني على منافاة الفعل والقبول هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان والى هذا
اشار بقوله التنافي اللازمين واعترض عليه بان كلا من الفاعل والقابل اذا اخذ وحده لم يجب
وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما
حينئذ فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض الصور
مستقلا موجبا لمعلوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل لامحالة فالفعل وحده
موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب
وامتناعه وما قيل من انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من
جهتين بالقياس الى شيء واحد [illegible] من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط
لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض بما ذكره الشيخ الرئيس
من ان الممكن وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويعطيه الوجوب
الحصول لكون الوجود منه بخلاف القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه الممكن ليس له
الا استحقاق وجود المقبول فيه فالفاعل يوجب المفعول والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا معنى
قولهم نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان [illegible]
جهتين [illegible] ان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان او امتناع الوجوب من جهة القابلية
فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة [illegible] بان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على فعله وكذا امكان حصول
المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له كان فيه قبل
الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه وجهة بها يستحقه ولا يمكن ان يكون بهما فاعلية
والقابلية فخلاصة الدليل ان الفعل للشيء لا بد له من وجوب [illegible] والقبول لا بد له من امكان [illegible]
فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا للشيء وقابلا له لزم كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى
شيء واحد بعينه من جهة واحدة والوجوب للشيء والامكان له بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان
فكذا ملزوماهما اعني الفعل والقبول سواء كانا بمعنى التأثر او المعنى [illegible] القواعد الحكمية [illegible]

الصادقة على قوانين التحقيق ان يقال في الاستدلال على هذا المطلب ان [illegible] الفاعل لا شيء [illegible]
[illegible] واجب وثابت له في حد ذاته سواء صدر او انفصل عنه اولا فنسبته اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل
فانه في حد ذاته [illegible] البتة والا لامتنع قبوله فهو الى المقبول بالامكان مع القابل في حد ذاته
سواء قبله ام لم يقبله فهما اعني الفعل والقبول متنافيان [illegible] المراد من القبول هو القبول
[illegible] له القبول الا الانفعال [illegible] ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصدر عنه ما يتصف هو به
[illegible] القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ الى ان صور معقولة
[illegible] وصادرة عنه [illegible] في امتناع القبول والفعل بهذا المعنى ما صرح به في التعليقات
وغيره من ان [illegible] البسيط شيء واحد [illegible] ومنها انه يجب المناسبة الذاتية بين العلة والمعلول
ان كان الممكن محتاجا الى العلة لذاته وماهيته [illegible] كون الماهية محتاجة الى غيرها والذي [illegible]
لم يكن الممكن محتاجا الى العلة لذاته وماهيته [illegible] فلا اي فلا يجب المناسبة الذاتية
وهذه مسئلة عظيمة عليها مدار [illegible] العقل [illegible] الشيخ في الالهيات [illegible] في فصل [illegible] الملل
[illegible] والمعلولات [illegible] منه لكثرة فوائده وهو انه ليس الفاعل كل افادة وجودا
افاده مثل نفسه [illegible] افاد وجودا مثل نفسه [illegible] افاد وجودا لا مثل نفسه [illegible]
[illegible] والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه اولى واقوى [illegible]
من عنده وليس هذا المشهور ببين [illegible] الا ان يكون [illegible] هو نفس الوجود والتحقيق
يكون المفيد او ليس [illegible] فنقول ان العلل [illegible] ان يكون علة للمعلولات
في نحو وجود نفسها واما ان يكون علة للمعلولات في نحو وجود آخر [illegible] الاول [illegible] النار
تسخن [illegible] الحركة وحدوث [illegible] من الحرارة [illegible] بالعلل والمعلولات
التي [illegible] الاول [illegible] فنقول قد نظر [illegible] اللاول
انه قد يكون الممكن في كثير منه النقص [illegible] ان كان ذلك المعنى يقبل [illegible]
[illegible] مثل النار
فانها [illegible] مثل [illegible] في صورة النارية [illegible]

لان تلك الصورة لا يقبل الازيد والانقص [illegible] في العرض اللازم [illegible]
وذلك الفعل غير الصورة [illegible] لصورته [illegible] والمادة [illegible] ان يكون الممكن ازيد في المعنى
الذي من العلة [illegible] والابعد في الاشياء المظنونة علل ومعلولات [illegible]
ان يكون [illegible] ان يكون [illegible] استعداد المادة [illegible] ذلك خروج
شيء لا الفعل [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] ان يكون الاكثر وازيد [illegible]
الذي هو [illegible] ان [illegible] الا ان [illegible] ان نقول [illegible]
المعنى في الممكن والعلة [illegible] فانه يكون للعلة [illegible] في ذلك
[illegible] ذلك المعنى [illegible] فيكون ذلك المعنى الاول
اخذ [illegible] وجوده [illegible] فيكون الآخر [illegible]
[illegible] ولا اصلا [illegible]
والآخر [illegible] ان [illegible] وجوده وذلك [illegible] اذا كان له [illegible]
[illegible] ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان [illegible] اذا كان [illegible]
[illegible] استحقاق الوجود والآن فان استحقاق الوجود [illegible]
[illegible] نفس الوجود [illegible] انه لا يمكن ان [illegible] اذا كان المعنى نفس الوجود [illegible]
[illegible] ولكن [illegible] آخر [illegible] التحقيق [illegible]
ان [illegible] العلل والمعلولات [illegible] الفكر الى قسمين قسم يكون
[illegible] ماهية [illegible] يوجب ان يكون معلولا [illegible] فيكون العلل
[illegible] اذا كانت علة له في نوع [illegible] واذا كان [illegible] لم يكن [illegible] واحدا
[illegible] بل يكون المعلول [illegible] نوع غير نوعها [illegible] نوع غير نوعها ويكون علة [illegible]
الممكن [illegible] بالقياس الى نوع الممكن [illegible] يكون الممكن ليس [illegible] العلة [illegible] الممكن في نوعه
بل في شخصه [illegible] الفكر [illegible] على سبيل [illegible]

بين حقيقة تلك الواجبة فيه من نظر في تسبب المعطي لصورة كل صورة من الاجسام فان الاول
كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثل الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين
معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار مع انها علة لوجود تلك النار بل انها علة لما هو ... اذ اعتبر
من جهة النوعية كانت هذه العلة النوعية بالعرض وكذلك الاب للابن لانه من جهة ما هو اب
وذلك ابن بل من جهة وجوده الثاني انتهى ما اردنا من كلام الشيخ وعنهما انه لا يجب بل لا يجوز
ان يكون ما مع العلة علة والا لزم اجتماع المثلين ولا ان يكون ما مع المعلول بل لا يجوز اذا فرض علية
العلية لها من جهة واحدة واليه اشار بقوله ولا يجب صدق الحمل النسبتين على المصاحب واثبات
لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وفي الحقيقة وعنهما
انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص آخر بحسب ذاته وماهيته واليه اشار
بقوله وليس الشخص من الحضريات علة ذاتية لشخص آخر وانما خص هذا الحكم بالحضريات لتحقق النوع
المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة
لتلك النار واشباه ذلك كما قررت الاشارة اليه في كلام الشيخ ويتضح بوجوه الاول ما اشار اليه
بقوله والا لزم تناهي الاشخاص تقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجدة لشخص آخر منها
فانما يتصور ذلك بان يكون النارية التي في النار العلة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية الاخرى
التي في الاخر اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية
لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النارية نارية والغرض ان النارية
لناريتها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية
رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا التسلسل في المعلولات وقد دل اكثر البراهين المذكورة لابطال
التسلسل في العلل على بطلان التسلسل في المعلولات ايضا كما لا يخفى ولما قيل من انه انما يلزم ذلك
لو كانت هذه النار لناريتها علة لتلك النار واما اذا كانت علة لشخصيتها فلا يلزم ذلك
فمما لا ينبغي ان يلتفت اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون شخصية هذه النار علة لنارية تلك
النار بل لو ذهب فانما يذهب الى كونها علة لشخصية تلك النار لا لناريتها لكن ذلك ليس بحق

معنى العلية الحقيقية بل الاعدادية وليس المقصود نفيه بل هو الواقع اذ لا شك ان هذا الشخص من النار مثلا
يستغني في وجوده عن النار الذي يظن كونه علة له لشخص آخر منها اذ كل شخص يحصل بالفعل من الشخص وليس هذا
شأن العلة الذاتية الموجدة فظهر ان ما يفعله ليس الا اعدادا لا ايجادا فهذه النار ليست الا معدة لتلك
النار وهذا معنى قوله ولاستغنائه عنه وبغيره الثالث انه لا تقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد
على شخص آخر منها بحسب الماهية النوعية مثلا ليست نار اقدم من نار اخرى في ناريتها ولو كانت علة بالذات
لما كان كذلك وهذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس كون
احدها بالعلية اولى من البعض وهذا معنى قوله ولتكافئهما الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها مع المعلول والنار
التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفئ وتنعدم مع بقاء النار الثانية وهذا معنى قوله ولبقائه
بعدها مع عدم صاحبه اعلم ان هذه وجوه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور والاظهر
من مذهب المحققين ان التفهيم بين العلة الذاتية ومعلولها ... ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية من الانفس
الحيوانية وبيان ان مباديها ... التصور والشوق والارادة والحركة والى هذا اشار بقوله والفعل
اي صدور فعل جزئي ... اذ ان ... من جزئيات الفعل الكلي لا محالة يفتقر الى تصور جزئي اي لا
يكفي وكذلك الفعل الجزئي لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال ولا يتوقف على وجوده كما توهم فيلزم توقف
وجوده على التصور الجزئي دورا وانما يفتقر اليه ليتخصص به الفعل الكلي ويصير جزئيا فان يصير
الكلي جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال والشوق اي ميل حيث كان او عقليا تابعا للتخيل من
حيث هو ملائم او ملذ سواء كان مطابقا للواقع ام لا طلبه وجلبه ويسمى شهوة اذا كانت الملائمة
واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو مكروه وغير ملائم لدفعه ومنعه ويسمى غضبا ثم الارادة
جازمة حيث لم يكن ما نع وتردد ولذلك ... ويسمى الاجماع ومغايرة الاجماع اعني الارادة الجازمة
للشوق ظاهرة فان الانسان قد يشتاق ولا يعزم واما مغايرة مطلق الارادة للشوق مطلقا فيرد ذلك
عن اللازمة فان قلت ان الانسان قد يريد ولا يشتاق كما في ارادة تناول الدواء البشع وظن ان الحركة
غير ضرورية في كل فعل بل في الغالب قلت المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من اعتقاد النفع
شوق عقلي لا محالة وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الحركة من العضلات ليقع منها الفعل

متعلق بالحركة وثم هذه تفاوت ما بين المرتبتين حيث كانت احدهما من النفس والاخرى من البدن فاذا
الحركة على المسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها بتبعه من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على
حدود ويقطعها المحرك من غير ان يتصور ما يخصصها ويتعلق بارادة بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك
الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية باعتبار تلك الحركات الجزئية المتعلقة
بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادات
وارادات كذلك قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بجميعها
ثم انه يتخيل ابعاضها الجزئية من حدوده وينبعث جزئيا وكذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من
المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وقطعها اياه تخيل حدا آخر يكون اعلى لقطع لم يصل الاحد
معين من حدوده المختلفة آخر لو انقطعت حركته فلم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وينتهي وقف
فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية تترتب عليها الحركة على ذلك الجزء
ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات وكل سابق من الحركات معدة لحركة اخرى تتصل
الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى آخر المسافة فهذه التخيلات والارادات
مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها علة كذلك استمرار
التخيلات والارادات يمكن تجددها متفرقة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها والى هذا السؤال والجواب
اشار المصنف بقوله والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات
وارادات جزئية يكون السابق منها اي من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة — والارادات
المعدة صفة للسابق من تلك لكونه حركة لحصول حركة اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركة
في المسافة الى آخرها اي آخر المسافة ويعلم ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة
المحركة فكل حركة واقعة في مسافة معينة صادرة عن متحرك معين بقوة محركة معينة فهي جزئية
ويكفي في صدورها التصور جزئيا متعلق بها لتعلقها بذلك الجواب المراد من الاجزاء فنقول يشتمل على مسافة
بالقوة على اجزاء كل منها مسافة ولكل حركة على اجزاء كل منها حركة لكن في المسافة والحركة عن الجزئية
ولا يخرجها كلية ولا يتفصل ولا يتعدد تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا الحركة في مسافة معينة
ملزم لغرض ولم يلتفت بالنا حدود حدود فيها في اثنائها وذلك لتعلقها هنا كفتها ارادة واحدة

واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة عنا فان خطر ببالنا حد من حدود المسافة فرد ان
ان نصل اليه اولا ثم نتجاوزه الى الآخر انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين يتعلق كل واحد
منهما بقطعة من المسافة فرد كون المسافة قابلة للتجزئة الى غير النهاية لا يستلزم التصور بجميع تلك الاجزاء
الغير المتناهية مفصلة بل كل ما خطر ببالنا من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به التصور والارادة
بحسبه الا انه لا بد من خطورها بخطور لكون الحركة تركيبية لا بد انها ليست بسيطة كما نقل عن الشيخ
لكنه لا يجب ان يكون الخطور بعدد الاجزاء الفرضية الغير المتناهية فليس معنى التركيب الحاصل
الا اجزاء الممكنة الانفراض الا بالفعل ليلزم هناك صور غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك
الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جائز على ان التحول
عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا هو الغفلة عن حدود مفروضة في نهايات تلك الاجزاء
وخطورها غير لازم اصلا نعم بسبب الاعتياد والتمرن وملكة النفس الحركة الاختيارية قد لا يحتاج
الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول مطلقا فيستبعد جدا اذا
عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما عرض به على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته
انه لم يتصور نهاياتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها او الغفلة عنها
او لاشتغاله بغير شامل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي والتخيل ما لم
يتوقف عليه صدور الحركة ان كان كتخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة
كان لتخيل تلك صور اغير متناهية وان كان كتخيل بعضها دون البعض كان ترجيحا بلا مرجح مع انه
يقتضي ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة فكلها جاز على بعضها من غير قصد الى بعض اجزائها
وايضا كيف يحصل في التخيلات والارادات ... عدم الورود ... ذكرنا ولا حاجة لذلك
الايراد الى ما ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبنية
على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط
وهي امر واحد شخصي غير منقسم يتعلق بالمسافة بتمامها من مبدئها الى منتهاها فلا يكون فيها تخيل
المسافة بتمامها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة

فيها ولوجب القصد اليها بخصوصها فصدور الحركة لا بد ان تنتهي على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي
يحتاج الى التصور وارادة جزئيتين هذا حاصل كلامه وذلك لانه لا يتأتى شيء من هذه على وجود
الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها في النفس الا ما يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر
لا بد له من مبدء وعلة لا محالة بل المتحرك بالاختيار في مسافة لقصد غالبا الامتداد من هذا المرتسم
في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك الحد المعينين المعلوم لكل الحد والحركة بمعنى التوسط
ولا يفهمه الا الخواص وايضا الحركة التوسطية وان كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها
الى الحدود المفترضة فيه ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده لعدم تخلف النسبة مع بقائه كما صرح به الشيخ
في الالهيات حيث قال في فصل ان المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال
والقول انه لا يجوز ان يكون مبدء حركة الدورية قوة عقلية صرفة ولا تتخيل الجزئيات البتة وكان
قد شرع الى ان قال ما بيناه في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا ان الحركة معنى
متجدد النسبة وكل شطر منه مختص بسبب وانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت
البتة وحده فان كان عن معنى ثابت البتة وحده فيجب ان تلحقه ضرب من تبدل الاحوال
انتهى ولا شك ان تخيل المتخيل في ذلك امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير
ثابت وهو الذي ذكرناه من الخطورات التركيبية ومنها انه اشترط في صدق التأثير
على الفاعل المقارن للمادة كالصورة القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام الوضع
اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تأثيره يتوقف على وجوده ووجوده محتاج الى الوضع فكذا
ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان مقابلا لها وترتب
او ماله وضع خاص بالقياس وكذا الشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها
الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الوجود الوضعي في الوجود والتأثير حيث
لا تقتضي للاصل اثره الا الى موجود آخر بينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص ولا يقوى على ان
يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف الموجود المجرد فانه لقوته يبدع موجودا
ولا يتوقف تأثيره على ان يكون هناك موجود آخر من مادة او موضوع ليقع اثره عليه

عليه او اثر في موجود آخر لا يتوقف تأثيره فيه على ان يكون ذلك الموجود الآخر ذا وضع مخصوص يتوقف
تأثيره في الوضع او غيره على كون ذلك المجرد ذا وضع مثلا فلا يرد انه كان المادي مشاركا للمجرد في توقف منهما
لم لا يجوز ان يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما او فرق في ذلك بين التأثير والتأثر وذلك لان الفرق
انما هو بالقوة والضعف في الوجود والتأثير كما عرفت واما تأثير النفس الناطقة على رأينا وانما
المتخيلة والمتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام ومحتاجة اليها في افعالها حتى احتاج الى الآلات في التعقل
والتأثير فلا استحالة ايضا في تأثيرها عنها بلا وضع كما قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة تفعل بعلاقة فعلا
فلا يخلو اما ان يكون تأثيرها مخصوصا بمحل من حيث يكون تأثيرها في غير ذلك المحل مرتبة تأثيرها او ذلك
المحل حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون
تأثيرها في جسم مرتبا على تأثيرها في جسم آخر مثال الاول القوة النارية فانه لما كانت حالة في جسم معين
كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل ولم يحصل في سائر المياه ويكون كل ما كان قريبا الى ذلك
المحل اكثر كان حصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين الذي هي فيه لا
في ذاتها الا في ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لا تعلق لها في فاعليتها الا في ذلك الجسم مثل النفوس غير ذلك
نقول لتلك القوة انها تفعل بمشاركة المادة ومشاركة الوضع ولنعني بذلك ان الجسم ما لم يكن قريبا
منها امتنع ان يصدر الاثر عنها فيه واما القوة التي لا يتوقف تأثيرها وفعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن
الحدوث في ذاته فيكون افاضته غير مختص بشيء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الاجسام
لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عنها من كل الوجوه غير جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذا التحقيق
يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون تأثيرها في وجود المجردات لان القرب والبعد مع الاجسام لا يمكن
حصوله اذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة
فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الاجسام وعند هذا اسطل شك من يقول كما ان الجسم لا يتأثر الا
المجردات بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسم في القرب والبعد فوجب ان لا يتأثر وجود
الاجسام الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق
ذلك الامكان فاض الاثر عنه واما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط حتى

بل ان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا غبار عليه الا انه
انما قال المصنف ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع مع انه يكفي ان يقول ويشترط في تأثير
المقارن الوضع لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تأثير المقارن بالوضع فقط بل ان يحمل ذلك
قانونا يعرف به تأثير المقارن عن تأثير المجرد فانه كثيرا ما اشتبه حيث يحكى استناد الآثار الى
المجرد والمقارن كما ان الغلط في الآثار الصادرة عن النفس ان الاستحالة على المبدء المجرد والمبادي المقارنة
وكما في الآثار الصادرة عن الطبائع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشاعرة فزعموا استنادها جميعا
الى الواجب الوجود وانه ابن منه بغير واسطة فقال الشيخ النار وتبريد الماء الى غير ذلك فبين المصنف القانون
ليظهر ان كل تأثير يكون مشروطا بوضع خاص بين ما هو محل التأثير كما هو حال النفس المتأثر فانما هو من المقارن
لا من المجرد وكل تأثير لا يكون مشروطا بالوضع فهو من المجرد لا من المقارن فصدق التأثير على
المقارن اي ان الصدق على المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه لولا تحقق الوضع بين محل
المقارن الذي يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن انه مؤثر في ذلك الاثر
هذا ومنها ان الفاعل والمؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون آثاره متناهية واليه اشار بقوله
والتناهي عطف على الوضع اي اشترط في صدق التأثير على المقارن التناهي فذلك قانون آخر فكل
مقارن يظن كونه مؤثرا اثر مخصوص فما لم يعلم كون اثره ذلك متناهيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه
مؤثر ذلك الاثر ولو علم كون اثره غير متناه نحكم بان ذلك المقارن المظنون كونه مؤثرا ليس بمؤثر
ذلك الاثر الغير المتناهي بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن وذلك لوجوب كون تأثير المقارن
متناهيا كما سيستدل عليه ومن اجل عدم التفطن لما ذكرنا من القانون في تحير ... فقال الهم
التشريف والتكريم من هذا العطف توقف تأثير القوى الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر
كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير يتوقف على الوضع ويستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف
الاستلزام اللازم للاشتراط وهو غيره وغيره وذلك مما لا يجوز ... ان المصنف قال في شرح الاشارات
النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ثم كل ماله او لشيء يتعلق به بسبب
الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض الكم المنفصل وهو تناهي

ويلحق

تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد ولا نهاية المقدار اعني تزايد
الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقدار اعني تزايد الانفصال فقد يمكن
فرض لا نهاية في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم
او عدد كالعلل فعرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي
يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية العدد فعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض
الانفصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف
الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
ولا محالة يكون التي زمانها اقصر اشد قوة من التي يكون زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات
سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف
عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان
يكون للعمل الغير المتناهية عدد غير متناه والاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة انتهى
وهذا ما اشار بقوله بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه اي اللاتناهي عدم
التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا على الاثر بالنظر الى آثاره ثم لما ثبت ذلك شرع في الاستدلال على
وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فليس مقصودا اما لظهوره لانه
حينئذ يستلزم وقوع الحركة في اللازمان وذلك اذا كان كل زمان يقع فيه الحركة يمكن التنصيف
بالامكان الوقوعي بحيث يكون القوى التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا او انه
لعدم فائدة وذلك اذا كان لا يجوز انتهاء زمان الحركة في الشدة الا حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي
تنصيفه وتجزيته ولما كان كل قوة جسمانية يعرض تحريكها لجسم فتحريكها ذلك اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخلو
ذلك عن ان يكون ملائما لتلك القوة ام لا فان كان ملائما فتحريكها له بالطبع والا كان بالقسر اراد

الاستدلال به وجوب تناهي كل منهما عليه وفوقت في الاستدلال على تناهي القسرية لان القسري يختلف باختلاف القابل
ومع اتحاد المبدء تتفاوت مقابلة والقوة على ما قرره في شرح الاشارات من ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا
لوجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدء مفروض حركات لا نهاية لها بحسب امتداد الزمان
او بحسب العدة في المدة فان غير المتناهي الى الفعل ثم فرضت ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما آخر شبيها
بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار [illegible] القوة بعينها فذلك المبدء المفروض فيجب ان يحرك الثاني
اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعوق المتحرك بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر ومن حيث [illegible]
ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر
وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فيكون تحريك الاصغر اكثر من
تحريك الاعظم ولما كان مبدء التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في
الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب
ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال لانه يلزم منه تناهي تاثير القوة التي
كان تاثيرها غير متناه فقوله مقابلة اي مقابل المبدء اي الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال
على تناهي القوة الطبيعية والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل [illegible] الصغير والكبير في القبول فاذا حركا
مع اتحاد المبدء يلزم التناهي والتقرير ولعله اشار الى مذهب تناهي الابعاد ايضا على تقديم مقدمات الاولى ان الجسم
من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمتنع عنه بل كان ذلك لقوة فيه فاذن كبيره وصغيره
اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو
جسم مانعا عنه الثانية ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسما ولا مانع يكون
ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يكون الا عرض بسبب كبر
كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة
فانها تختلف باختلاف محالها كما يأتي ومن ههنا يستبين ان التفاوت كان في الحركات القسرية
بسبب القوابل لا غير وفي الطبيعية بسبب الفواعل لا غير الثالثة ان القوى الجسمانية المتشابهة
يختلف باختلاف محالها المتشابهة بالصغر والكبر [illegible] تناسبها لكونها حالة فيها متجزية بتجزيها

متجزية بتجزيها وهذه المقدمة قررها الشيخ في الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم نقول مطابقا لما ذكره في الاشارات
وشرحه لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم
اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد لما مر في المقدمة الثالثة وليس زيادة حجمه في القدر مؤثرة في فرض التحريك
حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة فانه لو كانت المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة
ايضا في الكبير اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى
بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان لما بيّناه في المقدمة الثانية من كون التفاوت
بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو محله وبعض القوة بعض الجسم الذي
هو محله من مبدء مفروض كل منهما حركات غير متناهية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب
الذي فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل ويلزم منه تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما بقدر متناه
وان لم يكن تحرك كل منهما حركات غير متناهية بل كان حركات البعض متناهية كذلك ايضا لما لا يخفى
واعلم ان المصنف اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت في جانب المقابل ولم يذكر لزوم تناهي الاكثر وفي
الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله ويلزم تناهي الاكثر ايضا والشيخ في الاشارات حيث ذكر ذلك فصل الكل
ووجه المصنف في شرحه بان وقوع التفاوت في الجانب المقابل يوجب تناهي حركات الاقل كان خلفا في الحجة
[illegible] لان القوة الواحدة فرضت من حيث هي غير متناهية فصارت متناهية ولم يكتف في الحجة الثانية لان
القوة المحركة ههنا ليست بواحدة بل انما لزم المحال ههنا من حيث اقتضاء تناهي حركات الاصغر تناهي حركات
الاكبر ايضا لكونها على نسبة حجميهما المتناهيين هذا ثم ان المصنف قال في شرح الاشارات ان البرهان
الاول اعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين
لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية بالقياس الى [illegible] فرضت
غير متناهية هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون
مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي
اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني في الخص [illegible] لانه لم يقم الا على امتناع
صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم [illegible]

كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها وان الاجزاء القوى المتشابهة كما في الاجسام البسيطة والتحريك
بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية
والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع البسائط [illegible]
ما لا يقسم بانقسام محلها [illegible] لكن لما كان المقصود بيان امتناع كون التصورات الفلكية
المنطبعة في اجرامها مبادي للتحريكات الغير المتناهية كفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على ما هو المقصود
هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ بانه لا يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين
بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب المصنف عنه بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية
لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة وعرض عليه العلامة [illegible] في شرحه على التجريد بان [illegible] القوة
بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار الثالث فهذا الجواب لا [illegible]
هذا الاعتراض فان الشبهة العظيم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة ليس هو التفاوت بحسب المدة
والمدة وهو يلزم انقطاع احدهما [illegible] المحقق الشريف وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين
في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا ام لا فعلى الاول لم يقع التفاوت في المدة لان الاسرع
يكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة [illegible] ان الكلام في قوة غير متناهية المدة
والعدة لا مجرد التفاوت في الركود والبطوء فاذا فرضت قوة جسمانية غير متناهية في المدة حركت جسما آخر
في زمان غير متناه وفرض انها حركت جسما آخر اصغر [illegible] وجب ان يكون زمان حركته غير متناه
لكن هذا الزمان الذي زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاوقته اقل [illegible] التحريكين
اذا كان عدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئيات تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كانت اجزاء الحركة [illegible]
في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركات الاصغر يلزم ان يكون اكثر [illegible] وهذا الكلام حق
ولا يرد عليه ما اورده [illegible] ان كل مدة فهو امر متصل في نفسه لا جزء له بالفعل فاذا جزء الاجزاء
بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية واما انه قابل للانقسامات الغير المتناهية فمعناه ان قسمته
لا يقف الى حد [illegible] ما ذكره هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية
لوجوب ان يتساوى [illegible] مقادير تلك الاجزاء [illegible] جميع مقادير الاجزاء [illegible]

الغير المتناهية بالعدد متناه لان ضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية مستلزم للاتناهي [illegible]
ما ذكره في التوضيح هو بعينه كلام المصنف في الجواب الاول الذي ذكره في التجريد [illegible]
لا دخل له في اطولية زمان الحركة الاصغر وكلام المصنف هو ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة
فاذا فرض ان قوة قسرية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت بعينه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما اصغر
يجب ان يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب المقابل للمبدء في جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت بحسب الشدة
لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها فتدبر جدا والتشنيع بهو لا المدة كيف غفلوا عن ذلك [illegible]
[illegible] اصل الدليل [illegible] التفاوت بالزيادة والنقصان [illegible] فان حركة الفلك [illegible]
[illegible] حركة الفلك [illegible] مع عدم تناهيهما وذلك لانه ليس هناك [illegible] وقوع التفاوت
في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من الحركتين صادرة من قوة [illegible]
من الاخرى بخلاف ما نحن فيه فان فيه [illegible] الاعتبار [illegible]
التفاوت فيكون للاحقة في جانب اللاتناهي واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية [illegible]
لا يكون لحركاتها [illegible] فلا يمكن اتحاد المبدء [illegible] بان فرض المبدء الواحد للحركتين [illegible]
من نقطة واحدة [illegible] في اثبات المطلوب [illegible] وان لم يكن للحركة مبدء [illegible]
ايضا [illegible] ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى آخرها كان في قوته عكس ذلك اي قطعها
من آخرها الى اولها [illegible] في قوته [illegible] كان في قوته [illegible]
الى ما لا نهاية [illegible] المذكور فبطل اللزوم ايضا واما النقض بالحركات الفلكية فانها
مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي غير كاف في جزئيات
الحركة [illegible] بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى النفوس المجردة في ذواتها [illegible]
في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الالات [illegible] تاثير القوى الى الاجسام ثم ان الامام اورد على
الشيخ ان القائلين بتناهي الحوادث [illegible] لوجب ان [illegible]
لم يكن [illegible] موجود في وقت من الاوقات لم يمكن الحكم [illegible]
فلقائل ان يرد عليه [illegible] القوة عليها [illegible] موجود [illegible]

فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اورد على البعض بلا مزيد هذا السؤال فاجاب بان
المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافق وهذا المعنى حاصل في الكل والا ليس لا كون القوة قوية
على تحريك الكل اقوى من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم
قال وللسائل ان يعود ويقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع
التفاوت في تلك الافق وقد يعود الكلام انتهى كلام الامام ونقل المحشي الشريف عن بعض الفضلاء انه اعترض
سهو واقع من الامام لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك
الجزء لان طبيعة المعقول عائقة عن تحريك القوى فكلما كان المادي اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف بالضم
فلا تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل لزم التفاوت في الحركات التي لا تتناهى فقد ثبت انه لما
تفاوتت القوة على تفاوت الافق دون العكس كما توهمه هذا

المسئلة الخامسة

في الاشارة الى بعض احوال العلة المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابلة
للصورة يقال لها المادة ايضا فان الصورة الحالة فيها المتقومة لها اي لها الصورة فلفظ المادة
مشترك بين الهيولى والثاني وفي اعم الجزء المادي وكذا لفظ الصورة مشترك بين الحال المقوم للهيولى
وهي العلة الصورية اعني الجزء الصوري وقد يقولوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة الحالة
فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى المادة التي فيها
وعلة صورية بالقياس الى المركب ولا يخفى ان بقوله والمحل المتقوم بما حلت اي المحل الذي يحتاج في وجوده
وتحصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى الاولى فانها لكونها في ذاتها قوة محضة وابهاما صرفا لا فعلية
ليس لها الا انها قوة ومستعدة لكل شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها لان المبهم
ابهاما لا يقبل الوجود بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فيصير بها متحصلة وقابلة للوجود فان قيل
يحتاج الشيء المتحصل في وجوده الى ما يحل فيه قطعا لان الشيء ما لم يتحصل لم يوجد بوجود لا يمكن حلول شيء
فيه فان وجود الحال في غيره متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيه قلنا لا نسلم انه المحتاج اليه هو
مطلق الحال وطبيعته وما يحتاج الى المحل هو الحال المعين فلا محذور لانا نقول الطبيعة لا وجود
لها الا في ضمن وجود المعين فقبلها لا وجود للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها في وجوده قلنا

قلنا الحال على قسمين قسم يحتاج في وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل اليه في الوجود قطعا وذلك
الحال هو العرض وقسم لا يحتاج الى محله في وجوده بل المحل يحتاج اليه كالصورة الجسمية فانها متقومة بذاتها مستغنية
في وجودها عن الهيولى وانما يحتاج اليها في وجودها قبول الاتصال والانفصال او مثل هذا
الحال يجوز احتياج المحل اليه في وجوده ولا محذور فيه فقوله اي المحل المحتاج الى ما حل فيه هي الهيولى والمادة اي علة مادية للمركب
من الحال والمحل وبالقياس اليه وقوله او المحل المذكور اي قابليته للحال واستعداده للحال
فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا عن الشيخ ولا تستغرب انه يمكن ههنا ان يقال ان المادة قد تكون قابلة
لشيء وبحرفة بالقوة ثم يصير قابلة لشيء آخر فيعدم عنها قبولها الاول ويوجد قبولها الثاني اذ ما يوجد بعد العدم
وكيف يكون ذاتيا لها اي لا يكون عرضيا منفكا عنه لا الجواب عنه بقوله وقد يحصل القرب والبعد
استعدادات تكسبها باعتبار الحال يعدم ويوجد ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو
مرتبة القرب والبعد فان الاستعداد الذي قد يكون بعيدا عن المقبول ثم يصير قريبا منه ثم يصير اقرب منه
كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد النطفة لها واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات
ليس ذاتيا للمادة الاولى بل ما هو ذاتي لها هو اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية
والجنينية والانسانية بل الى سائر الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور تكسبها المادة الاولى
من مقارنة الصورة الحالة فيها واحدة بعد واحدة فالاستعداد الخاص للانسانية ليس هو الاستعداد الذي في ذات
المادة بل هو استعداد قد حصل لها زائدا عليه كان من الاستعداد الذي بسبب مقارنة الصورة الغذائية
وكذا استعداد النطفة حصل للمادة زائدا على استعدادها الذاتي بسبب الصورة النطفية وهكذا فالذي يزول
ويحصل هو شيء من الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصورة والاعراض لا الاصل الاستعداد والقبول
الذي هو ذاتي للمادة فلا اشكال وهذا الحال المتقوم للمحل صورة اي علة صورية للمركب وبالقياس اليه وجزء له
للمحل اي صورة بالقياس الى المادة بمعنى الهيولى بالقياس الى المحل الذي هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة
لا تعرض في موضع من ان الصورة انما هي شريكة لعلة الهيولى وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد
ان العلة المادية منحصرة في الصورة المتقومة للهيولى كما انه ظاهر العبارة وكذلك سيأتي تحقيق ان الموضوع
كالمادة فيكون العرض ايضا كالصورة كما تسمعه هناك وهو ليس هذا الحال المتقوم للمحل بل الصورة في المعنى

في احوال العلة الغائية

المقابل للمادة وهو اصدارات لا يكون للهيولى صورتان متقومتان في مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ايضا
مقومة للهيولى لكن بعد تقوم الصورة الجسمية ايضا واعلم ان هذه الامور المتفرعة على ثبوت
الهيولى ذكرها المصنف ههنا على سبيل الحكاية والمشابهة على تقدير ثبوتها وعند القائلين به يكون الكلام
هكذا فلا منافاة بينه وبين ما سيأتي من نفيه للهيولى في هذا الكتاب

المسئلة السادسة

في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الغاية فهي العلة التي لاجلها يحصل
الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل متحرك يصير عن فاعل بالطبع فهو بل
بالحركات فانه يروم بها امرا ما محدودا بالقياس اليه فربما كان ما بالحقيقة وربما كان بالظن فانه اما ان يكون
كذلك او يظن به ظنا وقال في الالهيات ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين
لها وقال ايضا واما الغاية فهي ما لاجله يكون وقد علمته فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء
في نفس الفاعل كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع
مثل غايات الحركات التي يصدر عن روية او طبيعة وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضي به
فلانا فيكون رضا فلان غاية ما ليس هو الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية
اخرى ومن الغايات التشبه بشيء والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه ايضا
غاية انتهى وظهر من هذا ضعف ما نقلنا ان الغاية يجب ان يكون ما يتأدى اليه فعل الفاعل ليكون مترتبة
على فعل الفاعل ومتأخرة عنه ومع ذلك فكونها علة له ومتقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون
غاية الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج الى علة فاعلية
لا محالة في كونها علة يحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لم يفعل ومن ههنا
قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلولة للفاعل
وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا الكلام معنى قولهم اول الفكر آخر
العمل وقال في الطبيعيات الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل هو الذي يحصل
الغاية موجودة والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل لاجلها
والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية

الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود وكما ان
والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة والاهداف المصنف بقوله
والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة في وجودها العيني للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود
الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل بالواسطة كما ان المعلول معلول له بلا واسطة فان قلت
غاية الحركة قد يكون نهاية لها وقد لا يكون كلقاء الحبيب على ما سيأتي عن قريب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول
بل الوجود العيني تلقي لقاء الحبيب معلولا وان لم يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية
فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات فتدبر فان قيل انهم قالوا ان الغاية في فعل الله تعالى ذاته
تعالى مع ظهور انها لا يترتب على وجود المعلول اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى
لان الفاعل الذي يفعل الغاية يكون غير تام من وجهين الاول انه حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية
فلا بد ان يكون وجودها اولى به والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بها كل الوجود
ومستفيدا منه تلك الاولوية والثاني من حيث انه يتم بعلية تلك الغاية فاعليته فيكون ههنا قصاء في علية
ولما كان تعالى تاما بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلا فلا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته بذاته كما ذكره
هو وكيف لظهر ان قولهم انه لا غاية لفعله او انه غاية للوجود كله او انه غاية الغايات على اختلاف
العبارات معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعلية كما ان الغاية
سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل الغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انها غاية
حقيقة كذا ذكره المحشي الشريف ولا يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله ونفي بالنسبة الى الكامل فاعل
اي الكامل فاعل بالفعل لقصد ان لا يترتب الآثار عليه كما هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس افعاله
تعالى عند الاشاعرة معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض
علة لفاعلية تعالى فيسمون بالغرض الحكم والمصالح التي يشتمل عليها الافعال ما كبره العقل ويحكم به والصبر
الفعل حسنا او قبيحا فهم في ذلك مع الحكماء في هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتي
تحقيق ذلك في الالهيات ان شاء الله تعالى واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل حركة وفعل سواء كان ارادية
او طبيعية غاية والمصنف نفى هذا الحكم في الارادات وما جملته في هذا المقام شكوكا صعبة منها

انه قد قيل انه لا يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس لغاية هي خير
او مظنونة خيرا والشيخ قد دفع هذه الشبهة وقال في الاشارات اشتغالا بهذه العبارة ولما بان
امر العبث تبين ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب
هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد
من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر المنطبع صورة ما تحركت القوة الشوقية
الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل
او الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة
الى ما تنتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه
صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان ما تشوقه النفس
ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة المتصلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له
فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يلقى الصديق
ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي نزع اليه بل شيء آخر لكن المتشوق يتبعه ويحصل
بعده ومع ذلك لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك من ذلك ما في ثاني التي ان الغاية
التي تنتهي اليها الحركة في كل واحد من هذين غاية حركة هي غاية حقيقية اولية للقوة الفاعلية
للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة المحركة التي في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها
غاية غيرها وليس يجب دائما ان يكون ذلك الا غاية للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية
ولا انه يجب دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم يكن كما قد تبين لك في المثالين اما الا
ان الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة اما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي
في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة
نفسانية لا عن شوق البتة لان الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث اليه انبعاثا نفسانيا
يكون للشوق لا محالة وقد عرفت موجبه ما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدؤها
الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق والشوق كما علم في علم النفس تابع

تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او تفكرا اذا ثبت هذه المبادي للحركة النفسانية منها واجبة بعينها
ضرورة ومنها غير واجبة بعينها ضرورة والواجب ضرورة هي القوة المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير
الواجبة هي التخيل او الفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل فقط ولا تفكر فقط ولا تخيل وفكر معا بل كل مبدأ حركة غاية
لا محالة والمبدأ الذي للابعد منها اي الحركة اللاارادية له غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه حدوث الحركة فان
عن غايته فان اتفق ان يطابق المبدأ الاول وهو القوة المحركة والمبدأ الذي يليه هو الشوقية
مع التخيل او الشوقية مع الفكر كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان
اتفق ان يختلف اي ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب
ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى غير الغاية التي في القوة المحركة الى العضو وذلك لا قد
اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق الى شيء واذا لم يكن المنتهى الحركة
كان الشيء آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون غير نهاية الحركة
فكل نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي او الفكري قد تطابق
عليها فيجب ان نسميها غاية ارادية وليس بعبث البتة وكل نهاية تنتهي اليها الحركة ويكون هي مطابقة
الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون المتشوقة بحسب الفكر فهي التي يسمى العبث وكل غاية ليست
نهاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ للحركة الشوقية
او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية
داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل
جزافا ولم يسم عبثا وان كان التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا
وان كان التخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر
باستعمال الافعال فلا يكون بلا خلق تكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة
المحركة هي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي هي بعيدها وهي الشوق هي غاية
الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن حصل في المكان الذي قد قدر فيه مصادفة الصديق
ولم يصادفه فهناك يسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة

وباطلا بالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية واذا تقررت هذه المقدمات فقول القائل ان العبث
فعل من غير غاية البتة هو قول غير كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية هي خير او مظنونة خيرا
هو قول كاذب اما الاول فلان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته
لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركته والى ان غير المتفق وما مثل به في ذلك من العبث باللحية فمبدأ حركته القريب
هو القوة التي في العضلة والذي قبلها شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكرا البتة فليس في غاية فكرية
وقد وصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي وللقوة المحركة فتبين ان هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك
مقتضية الغاية وانه انما لا يخرج الى الغاية بحسب ما ليس مبدؤه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا لا يصدر
الا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفساني ان لم يكن فهناك شوق لا محالة وطلب
نفساني وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل يسرع البطلان او كان
ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من يتخيل شيئا يشعر به ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير
الشعور بانه قد تخيل وهذا هو ذا ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية
واما الثاني فلان للانبعاث من الشوق علة ما لا محالة اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال
الى هيئة اخرى واما حرص من القوة المحركة والمبدئية على ان يتجدد لها فعل تحريك او حس والى
لذيذة والانتقال عن الملول اللذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ ايضا بحسب القوة الحيوانية
التخيلية واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنونة خيرا بحسب الخير الانساني
فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا
عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا بحسب العقل ثم ورد انه اعلل التفصيل بهيئة دون هيئة
من الحركات جزئية لا تنضبط هذا كلام الشفاء والاشارات والمصنف بقوله وايضا القوة الحيوانية
المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وانما قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليست
غايتها الوصول الى المنتهى بل غايتها الدوام على الحركة وهذا مراد الشيخ بما مر من قوله او يدوم
عليه الحركة وهو ان الوصول الى المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها غاية اخرى مترتبة على
الوصول الى المنتهى كما مر في المثال الثاني وح فان لم يحصل الغاية التي للشوقية مع

مع الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالقياس الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية
لها بالقياس اليها والا اي ان حصلت فهو اي تلك الحركة والتحريك باعتبار الخير اما خير ان كان
مبدأ الشوق هو التفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد
ضروري ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة المريض او عبث او جزاف
ان كان هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه فهذا العبث والجزاف مترادفان وهذا
يخالف ما مر في كلام الشيخ فان العبث في كلام الشيخ كان هو الفعل الذي يكون نهاية الحركة
فيه غاية للشوق التخيلي دون الفكري والجزاف ما يكون له آخر غير نهاية الحركة لكن وحده ان
وذلك الفعل سمي جزافا ولم يسم عبثا والشارح القديم تفطن لذلك وحمل الظرف في كلام الشيخ فاورد
الكلام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ ولا الى غيره ثم نقل البعض ما ذكرنا
من لفظ المتن لكن الصحيح هذا وقال المحقق الشريف بهذه العبارة واعلم ان المذكور في الحاشية
المشرقية والملخص موافق لما في المتن ومن ثمة قيل ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا نزاع
معه اذ لكل احد ان اصطلح على ما شاء وان اراد نقل اصطلاح آخرين فالامام اعرف به
منه فما وجه جزمه بصحته قوله دون غيره وقد ذكر في شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف
لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب ايضا عبثا انتهى كلام الشريف وهو موضع تعجب
ومنعها ما اورده على اثبات الغايات للطبيعيات اما بيان اثباتها لها فهو ان ثبت هذه الآثار
الطبيعية من قواها وطبائعها وتحريكاتها وتأثيرات متأدية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية
على ذي الغاية بحيث يحكم العقل حكما جازما بان تلك التحريكات انما كانت لاجل تلك الامور
المترتبة هي عليها ولا معنى للغاية الا ما لاجله الشيء كما مر وذلك انها تادي تلك التحريكات
الى تلك الامور تأدي ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تأمل فيها حتى النار التي انه لا يثبت
من حبة البر الا البر ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يلد من نطفة الانسان الا الانسان ومن نطفة
الحمار الا الحمار الا غيره وكذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف الا نادرا ولا يكون ذلك الا لقوة
مودعة في حبة البر مثلا متوجهة بحركاتها نحو حصول البر فيترتب عليها وكذا جميع الاشياء غير هذا

هو من ان اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال وسيظهر لك ثمة تضعيف بوروده وقد اورد الشكوك
بيانه على وجه التفصيل واما تقرير الشك المورد عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لجميع الحركات الطبيعية غاية
وجوه الاول ان الغاية يجب ان تكون موجودة ما الذهن عند الفاعل لا كما هو والطبيعة لا شعور
لها فلا يكون للغاية وجود في ذهن عندها ولا رويّة لها لتحكم بها ارتباد وغاية دون غاية اخرى باختيارها
والجواب عنه ان صور الغايات في الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنية انما هي عند مبدأ اجل
واعلى من الطبيعة لا عند الطبيعة وان كانت هي مباشرة للحركة لكونها مسخرة لمبدأ آخر فوقها
وصورة الغاية انما يجب كونها عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخرا لغيره واما اذا كانت المباشر
في الحقيقة هو غيره على سبيل التسخير واباه يكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جبله كيف تؤدي حركته
الى غاية اخرى على ان كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور كيف في بل
يكفي ان يكون على سبيل الانطباع كما هي مقرر وهو ان للطبيعة شوقا جبليا طبيعيا الى
كمالاتها وغاياتها وهو الذي يقتضي حركتها اليها ان لم يكن لها شعور فيه بها وهو ما اشار اليه الشيخ
في طبيعيات الشفاء والاهيات بقوله ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها
عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع اخر واما الرويّة فقد ذكر الشيخ في
طبيعيات الشفاء جوابه كيف ان الرويّة ليست لجعل الفعل ذا غاية بل لتعيين الفعل الذي يختار
من بين سائر الافعال المتصورة لما لكل واحد غاية كفضل الرويّة للاصل كحصول الفعل لاجل
غاية ولو كانت لتعين مسبقا من النوازع المختلفة والمعارضات المتفقة لكان ان يصدر عنها فعل متشابه
على نهج واحد من غير رويّة وان شئت ان تستوضح في هذا الباب فتدبر من اعضاء فان الاعضاء عند الكاتب
في انها لغاية واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الرويّة حاضرة بحيث اذا حضرت الرويّة
تحيّرت وتبلد الماهر فيها عن التشبث فلا يزاولها كما يكتب الكاتب البليغ بلا تعمد فانه اذا اخذ يروّي في اختيار
حرف حرف او نغمة نغمة واراد ان يقف عند حد ما تبلد وتعطل وانما يستمر على نهج واحد
فيها بالفعل بلا رويّة في كل وجه وجه مما يستمر فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل وقصده انما يقع
بالرويّة واما المثال على ذلك الاول او الابتداء فلا يروي فيه وكذلك الاعتصام الالي لما يعصمه

ليضع وما يواريه اليد الى ذلك العضو المتحرك من غير فكر ولا رويّة ولا استحضار لصورة ما يفعله في النفس واوضح
من هذه العادة لمن به ابنه او احركت عضو الظاهر الاختيار حركة فليس تحركه بالجزاف وبلاه يظهر لها بالاكثر
بالحقيقة الحصل والدرك فيتبعه ذلك وكذا الضعو والنفس لا الشعور بتحريكها الحصلة من ان ذلك الفعل والفكر
واولى انتهى فتدبر فيه حتى ينفعك ان شاء والثاني ان التحركات الطبيعية لا ينتهي الى غاية الثقيف
عنده كما في الكون والفساد فانه للغاية لها القصد عنده لان لم يكن كان كانه ما لا يساعده والجواب انه
يجب ان التوقف عنده كحركة العلة الفاعلية وقد اجاب عنه الشيخ في الهيات الشفاء بالفرق بين
الغاية بالذات وبين الضروري الذي يساق اليه بالعرض فان الفرق بينهما ان الغاية بالذات هي
الغاية لذاتها والضروري الصرف ثلثة امور اما امر لا بد منه في وجوده حتى يصير الغاية لا على انه علة للغاية
بل على انه لا بد للعلة مثل انه لا بد من جسم الحديد حتى يتم القطع به وانما لم يكن من جسم اخر
لا لاجل كيفيته لكن لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لازما للعلة الغائية بعينها
مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يوجب الحمل والرضاعة لا ان
التزويج كان للحمل فهذه كلها غايات بالعرض الضروري لا العرضي الاتفاقي ثم قال فيفعل
اما الشيء من الكائنات الى الغايات فليست بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية منها مثلا
ان يحصل الصورة الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا
وكان هذا الممتنع في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه ضرورة ان يفسد اعني الكائنات
من الهيولى الكائنة الفاسدة وما امتنع في الشخص استبقى بالنوع فالعرض الاول اذن هو بقاء
الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية
وهو وجه لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص الى اشخاص بلا نهاية فيكون
لا تناهي الاشخاص بالعرض على معنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن
ان يبقى الانسان كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر بل على انه لما
لم يمكن ان الغرض للتناهي الاشخاصي كان لا تناهي الاشخاص بالضروري على معنى الضروري
معنى غير معين كل شخص وانما ينتهي بلا نهاية في شخص غير معين لا الا تناهي لا بد لا تناهي ان الغاية الحقيقية

هي موجودة وهي وجود شخص منتشر او لا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي ادى الى شخص آخر والا
والا لا يبس هو بعينه غاية الطبيعة الكلية بل الطبيعة الجزئية فان الذي هو غاية للطبيعة الجزئية قليس
غيرها له لا غرضا وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غاية بعدها على الطبيعة الجزئية القوة الخاصة في الجوهر
الشخص الواحد وعنى بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشي واحد والمدبرة
الكلية لما في الكون انتهى كلام الشفاء والثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لما كانت المسوخات
والزوائد والموت في الطبيعة البتة فان هذه الافعال ليست لمقصد ولكان ما هي الاسباب اسباب غير
عن التدوام او الاكثرية لم يكن ان يكون المتأدي اليه غاية لتلك الاسباب كان كل ما تأدى اليه الطبيعة
على التدوام او الاكثرية غاية فكذلك ان جميع ما ذكرنا وغيره وكذلك الهرم والذبول والفساد ما يتأدى اليه الطبيعة
اليها غايات للطبيعة فساده ظ وقد اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفاء بقوله واما حديث المسوخات
وما جرى مجراها فان لها نقص وقبح وقصور عن المجرى الطبيعي والوجها زيادة وما كان لنقصان وفقدان فهو عدم
مثل الحصان المادة ونحن لم نضمن ان الطبيعة تكون لها ان تحرك كل مادة الى الغاية ولا ضمنا ان
لا عدام افعالها غايات بل انما ضمنا ان افعالها في المواد والطبيعة التي لها هي الغايات وبعد ذلك الكلام
وكذلك والموت والذبول هو لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها اياها عليها
فيدخل عليها التحلل ونظام الذبول ليس لذلك غير مساد للغاية البتة فان لنظام الذبول
سبب غير الطبيعة المحركة الى البدن وذلك السبب هو الحرارة وسبب هو الطبيعة ولكن بالعرض
ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة واما لها ان تستوفي المادة اليه على النظام ودو
غاية والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بمدد وبدل امداد ولكن كل منهما غاية فان
الاستمداد منه اخيرا الفيع الذي يجيء الاستمداد منه بالعلل في المعلوم الجزئية فيكون ذلك لا الماد
بالعرض سبب لنظام الذبول فاذن الذبول من حيث هو ذو نظام وشرط الى الغاية وهو قبل
الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل ما للامور الطبيعية يجب ان يكون
غاية للطبيعة التي هي فيه بل قلنا ان كل طبيعة تفعل فعلا ما فان لها الفعل لغاية لها واما فعل غيرها فقد لا يكون
لغاية لها والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية فهو بالقياس الى البدن الذي

فيه فهو غاية ووجيبة في نظام الكل فقد اوضحنا ذلك فيما سلف وكذلك كمال النفس سيتهيك على غاية
في الموت واجبة وغايات في غائب الصعف واجبة واما الزيادات لتي الاصل كالتشبه لغاية فان
المادة اذا فضلت حركت الطبيعة نفسها الى الصورة التي تستحقها بل عدا والزيادات والعطلة فيكون
فعل الطبيعة فيها لغاية وان كان لما ينتهي الى الغاية الاتفاق بسبب غير طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت
فعل الطبيعة لغاية لاجل شيء فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه وانه فعل في الطبيعة على ما هو عليه ويستمر
لمطالبة الغير النهاية واجاب عنه الشيخ انه ليس اذا كان للحركة غاية وجب ان يكون لكل غاية غاية
وان لا يقف المسألة عن لم فان الغاية في الحقيقة يكون مقصودة لذاتها سائر الاشياء العقصة لاجل القصد
لاجل شيء آخر فحق ان يسئل بلم المتوقف للجواب بالغاية واما المقصد لذاته فانه لا يليق به السؤال عن انه
لم قصد ولهذا الانسان لم طلب الصحة ولم طلبت الخير ولم هرب عن المرض ولم الفرق عن الشر ولو كانت
الحركة والانتقال تنتقض الغاية لانها موجودة او لانها غاية لكان لم يجب ان يكون لكل غاية غاية لكنها
تحتف ذلك من حيث كذلك زوال وتجددها او عن سبب طبيعي او ارادي الا ترى انه لا يكون الطبيعي
كونه مترتبا على الطبيعة وما يؤدي الطبيعة اليه يكون من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل وتاديا اليه
فعل فهو
هو من ضرورة المادة فان قوما من القدماء على ما سيأتي الى انها جعلوا احصول المادة بالاتفاق ولصورها
لصورة بالكفم كالعلية مثلا قالوا ان اسنانا لم تتخذ ليقطع ولا الاضراس لطلب عرض بل اتفق
ان حصلت بشكل مادة لا تقبل الا هذه الصور واتفقت ان كان هذه الصور نافعة في مصالح
البقاء وكذلك الحكم في سائر الامور الطبيعية التي تغفت لتكثرت على وجه تتضمن المصلحة وذهب الى
الاتفاق والضرورة المادة بل ظن انها انما يصير عن فاعل الفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا
ابدا او اكثريا لا يتخلف عنه الكامل الذي نعلم تعين انه كان لضرورة المادة لان المشتري اذا اكثر بوت
خلص البخار الى الجو الساري وصار ما انقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان وقع في مصالح الطعام ان الا
مقصودة في الطبيعة لتلك المصالح ولم يلتفت الافتان الى البيادر واجاب عنه الشيخ في طبيعيات الشفاء
بقوله والذي يجب الان ان نقوله في هذا الباب ونعتمده هو انه لا كثير مناقشة الان في ان الاتفاق
مثلا في كون الامور الطبيعية وكذلك في بعض الافراد ما ليس حصوله عنه الاكثر من الانفس او الاحوال

هذه المرة مع
حزمي
بسير

هذه الحبة في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل
لما صح انه ربما يجري مجراه اتفاقا وليتمم النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الارض
والجنين عن النطفة باستمداد المادة من الرحم على بعد ذلك للاتفاق فنقول ليس بالاتفاق بل امر اوجبته الطبيعة
وسترعه قوة وكذلك الصعود عند الضعف عن قوام المادة الى التسنيم لا يقبل الا هذه الصورة
لكنا نعلم انه لم يحصل لاجل هذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس للحارث
في الحجر وطبقه الكسب ان يجعل القفل واكتسب الخف بل هناك صنعة صانع لم يصلح الا ان يكمل السبب
مواد ما بالفعل هذه النسبة في كل ما هذه النسبة والتي ان حصل الامر صدق ما قلناه وهو ان
البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر انبتت سنبلة بر وحبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل
ان يأتي الاجزاء الارضية والمائية متحركة بذاتها وينفذ في جوهر البر وترتيبه فانه
يستحيل ان تحركها عن مواضعها ليس بذاتها وادركت الى الذات انها ملائمة ويجب ان يكون محركها
انما هو لجذب قوى متملكة في الحب مطاوعة في البدن ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء
تصلح لتكون البر واخرى صالحة لتكون الشعير او يكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون الشعير فان
كان الصالح لهما جزءا واحدا فقط فقد سقطت الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى
ان الصورة طارية على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة وتركها الى تلك الصورة وانه
دائما او في اكثر الامر لفعل ذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل لمصور غير ذات الامر
متوجها دائما او اكثريا فيتحقق ويتحقق بهذا انه مراد لنا بالغاية في الامور الطبيعية وان
كانت الاجزاء مختلفة فلمناسبة ما بين القوة التي في البر وبين تلك المادة ما يجذب تلك المادة
بعينها وتركها الى جزء مخصوص في الدوام او الاكثر فهناك يكسبها صورة ما فيكون لها القوة
التي في البر تحرك بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجهر والكيف والشكل والاين
ولا يكون ذلك لضرورة المادة وان كان لا بد من ان تكون المادة على تلك الصورة لينتقل
الى تلك الصورة فلم تضع الى طباع المادة ما له لهذه الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا فهل
بد ان يكون اتفق لها الاصابة بكسب هذه الصورة لو لم يكن لها ليس لضرورة فيها بل عن سبب

بل عن سبب آخر تحركها اليه فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله ولا يصلح لقبول غيرها فيما من هذا الكلام ان حركات الطبيعة
لمراد وهي على سبيل القصد منها الى حد محدود وان ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك ما نسميه بلفظ الغاية
ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في فعلها تكون الطبيعة غير شاعرة بها ولا معلومة لها كلها غيرات
وكمالات وانها اذا مادة دون الغاية صادرة كان ذلك النادر ليس عن ما دائما ولا اكثريا بل في حالات يتفق
النقص منها فيها بسبب عارض فانه يعوق ما اصاب هذا الفيل حتى ذوي او ما اذا اصاب هذه المرة حتى سقطت
واذ كان كذلك فالطبيعة تحرك لاجل الخيرية وليس هذا في النبات والحيوان والنبات فقط بل وفي حركات الاجرام
البسيطة وافعالها التي تصدر عنها بالطبع فانها تتوجه نحو غايات تتوجه عليها دائما ما لم تعق لحجبها عن نظام
محدود ولا يخرج عنه الا لسبب معارض وكذلك الالهامات التي للانفس الحيوانية الباطنية والخارجة والمدبرة
فانها تشبه الامور الطبيعية وهي للحيوانات انتهى كلام الشيخ والاحسن ما ذكرنا ان مصدر انبات الغايات للطبيعيات
من رفع الشكوك عنه ثم المصنف تعرض وانتبه ان للطبيعيات غايات ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريره ان
ههنا امور اتفاقية للاسباب لما يتأدى اليها فيكون هذه غاية لم يترتب عليه وذلك كمن يحفر بيرا في الارض لما ان
اوسبات فيعثر فيها على كنز لم يكن ما يكونه فيها ولم يكن حافر الاجله فهذا المتأدي عن الكنز مما لا سبب له لا ارادي
ولا طبيعي ولا اكثريا فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للتأدي عن الكنز ولا اكثري يوجب ذلك والفعل الارادي
الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجل التأدي بل لامر آخر واذا بطل هذه الثلاثة بطل التأدي عن الكنز غاية لسبب
من الاسباب بل هو امر اتفاقي وكذا من يزرع عن شعير بدل بر فيتفق فيها ما ليس لهذا الوقوع في البر سبب من الاسباب
ومثل هذين الامرين كثير جدا بل اكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل فظهر انه لا سبب الكل ما يحدث
سبب وان يكون كل ما يجمد وغاية لفضل وبقل الشيخ في طبيعيات الشفا ان جماعة من الاوائل عظموا امر
البخت والاتفاق جدا افترقوا فرقا كثيرة منهم من اسس وسعيه جعلوا اكوان العالم بالبخت والاتفاق وان يكون لها صانع اصلا
والاول منهم ابتدأ من الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه
وان جواهرها في طبايعها متشاكلة وباشكالها مختلفة وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة
فيجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مرتبة في خلاء غير متناه
لكن ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بسبب الاتفاق وفرقة اخرى كانت وفي نفس

ومن جرى مجريه لم يتجاسروا على ان يجعلوا العالم بالكلية كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادي
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي وتناسل وما
اتفق ان لم يكن كذلك لم يتناسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب ولم يجوزوا
الكون بلا علة لكنهم جعلوا النفس البخت والاتفاق من الاسباب التي تقصدها الاشياء وقالوا ان
البخت سبب الهي مستور عن ان يدركه العقول حتى ان البعض من راى هذا الراي جعل البخت مما يتقرب
الى التقرب اليه وبالتوجه بالعبادة وامر فبني له هيكل واتخذ باسمه صنم ليعبد على ما يعبد عليه الاصنام وما زاد
طائفة انكرت ان يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل بل انكرت ان يكون لهما معنى في الوجود قالت
انه من المحال ان يكون للاشياء سبب مرجح وقد ثبت لها فيعدل عنها ويعزى الى غيره ان يكون علة ونحو له
من البخت والاتفاق فان الحافر بيرا اذا عثر على كنز جزم اهل البخت في القول بان البخت السعيد قد لحقه
وان زلق فيها فانكسر رجله جزموا القول بان البخت الشقي قد لحقه ولم يلحقه هناك شيء البتة بل كل
كنز الى الرجلين سبب لما من سبيل لا زلق في شيء ربما غيره ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليعتقد
في دكانه لحق غريما له فظفر بحقه فذلك من فعل البخت وليس كذلك بل ذلك لانه قد قصده الى مكان ان يجد غريمه
ولو حس البصر فراه قالوا وليس وان كان غايته في خروجه غير هذه الغاية كيف لا يكون الخروج الى السوق
سببا حقيقيا للظفر بالغريم فانه يجوز ان يكون للفعل الواحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يرى
ان كمال المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فتبطل الاخرى او وضعه لان في نفس الامر لما هو في الامر
غاية تصلح ان يقصدها غاية وبرفض ما سواها ليس لو كان هذا الانسان يعلم مكان الغريم هناك لخرج
يروم فظفر به لم يقل ان ذلك واقع منه بالبخت بل قيل لما عداه انه بالبخت والاتفاق فمن اين جعل
احد الامور التي تؤدي اليها حركة غاية ليعرف الخروج عنه لم يكون في نفسه سببا لما هو سببه كيف يظن
ان ذلك يتغير بحال جهل بهذا المذهب في ابطال الاتفاق صلا لسبب ليس للذي ليس اذا وجد لكل شيء سبب
لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجب ولان الذي لا يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقي
في نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة بمعنى انه بالجهر الذي اسم الاتفاق
فان الغاية التي كانت الينا المحيي كيف كان ولعلك ما لم يقصد بالفعل والمراد بالغاية ههنا مرورا

بمرور وقوله ان الجبل لا يلزم الخ في هذا الباب على مسلم الاكثر ان الجبل يحمل الامر الى احدهما اكثرا في الاخر قليا
فان ابتدأ بمقام الغريم انما زج اليه لبطف بهر حيث هو كذلك فانه ليس في اكثر الامر لظفر بغريمه فاذا كان الجبل
المتعلق يحيل الحكم الامر في اكثرية وغير اكثرية فكذلك كيف لا يحكم الامر في انه اتفاقي او غير اتفاقي بل الكلام
المحرمى شبهة الاتفاق ان يبقى ان الامور منها ما هي دائمة ومنها ما هي في اكثر الامر مثل ان الاسنان في اكثر
الامر كون الحطب اذا لاقته وان الخارج نادرا انما هي في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما هي دائما والاكثر
الامر والامور الاكثرية اذا كانت مكونها لا يخلو اما ان يكون عن طرد في طبيعة السبب الذي هو مصدره
او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى غيره اوشرط اوزوال مانع او لا يحتاج فان
لم يكن يحتاج فكونها على السبب ليس اولى من لا كونها اوليس هذه وحده ولا من ما لا فارقه لا يرجح الكون على اللاكون
فكون هذا الشيء عن هذا السبب ليس اولى من لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر فاذن ان لم يحتج الى المقارن من الامور
المذكورة كيف ان يكون مطردا واعتبره الي الا ان يعوق عائق ويعارض معارض ومعارضة ما تختلف في الامر
ويكثر وكذلك لانه اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته ان يتم الا ما يجوده تم يكون الموقف بين الكل الدوام
والاكثر الا ان الدائم لا يعارضه معارض البتة وان الاكثر له معارضة وتشبيع ذلك ان الاكثر بشرط
دفع الموانع واعاطة المعارض يكون دائما وذلك في الامور الطبيعية ظاهر وفي الامور الارادية
ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت ووافت الاعضاء المحركة واطاعته ولم يعق سبب او منع
او سبب ناقص للتعزية وكان المقصد من شانه ان يوصل اليه فيستحيل ان لا يصل اليه واذا كان
الدائم من حيث هو دائم لا لا يقال انه كائن بالبخت فالاكثري ايضا لا يقال انه كائن بالبخت فاذن
حينئذ في حكمه او اذا اعورض فعرف فربما قيل ان الفرادة عن وجه كاين بالبخت وبالاتفاق
وقد يكون بالتعب وفق الشيخ في طبيعيات الشفا ان الامر يشتبه فيه وان من جنس المشائين
شرطوا ان يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون في الامور الاقلية الكون عن اسبابها والآن
رسم هذا المنهج لحكيم ارسطاطاليس لم تشترط ذلك بل شرط ان لا يكون دائما ولا اكثريا
وانا ادعي المتاخرون ان حيلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية دون المتساوية صورة
ذلك في الامور الارادية فان هذا امر المشائين يقولون ان الاكل والشرب والمشي والاشياء

وذلك اي من الامور المتوقعة الصدور عن مباديها ثم اذا مشى ماش او اكل اكل بارادته لم يقل انه
اتفق ذلك وان امكن ولا يتصور زيادة شرائط على ما اشترطه معلمهم وتنبيه قولهم الشي بالنسبة الى
الشي الواحد قد يكون بالقياس او باعتبار اكثريا بل واجبا وبالقياس الى آخر وباعتبار آخر متساويا او اقليا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ويظهر منه والطبيعي ان حصول صورة بسبب لكل ... اكبر او لكون القسر ... البزرات ... الاجسام ...
مثل الدهن للاشتعال والماء التي ... في ... ذلك ان ... صورة مضادة لصورة ...
بكل اجسام ... مع الصورة الاولى ... الصورة ... الى ... لهواء ...
... والنطفة ليست ... النطفة ... كمال او ... الموضوع
مع صورة ليست ... الموضوع ... الصورة الاخرى المقصودة ...
مثل قولهم ان الطب ... الطبيعة ... الموضوع ...
والصورة التي ... الكرى والتي ... السواد والبياض ... كان فيها ...
مثل ... الكرى ... كانت الصورة ... البيت المجاورة ...
... منتقل ... الحركة الطبيعية الارادية

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عدد اوراق این کتاب از صفحه اول الی هذا الورق
یکصد و نصت و پنج ورق است

جوهر به فيه او حصول عرض تقبله او تنقل مجرو بيدبرها في الاعدا و التقريب للمادة بالقياس الى القبول
ويلزم من ذلك تقرب الفاعل الاما بعد رغير متعلق بالمادة كلانا الحركة الى المنتصف المسافة
فانها قرب الحركة الواقعة بعد المنتصف الى الفاعل ومن العلل المعدة مالا يوجد الا مثل كالحركة الى المنتصف
الى فعه المودية الى الحركة بعد المنتصف فهما متماثلان او خلاف كالحركة المودية الى السخونة
ومنها ما نقص لما او ضد كالحركة الا فوق المودية الى الحركة الى الاسفل وهما متضادان والاعداد قريب
كاعداد الكيفية بالقياس الى الصورة الى ثانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس البهادون الملازغ...
ماهر معتمر لبيان ابعض العلل الغالية العرضية يكون علة صورة وثانية التي بايستيه الا هي علة غائية ...
قال تزب السقوب علة فاعلية عرضية لحصول الرودة وعلة صورة ذاتية لم الى انفضه ...

قد فرغ من تحرير هذه النسخة اللطيفة ومن آل الشريفة ...
... ليوم السبت ... شهر رمضان ... وكان ذلك ...

قال والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام
صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ اقول يطلق القضاء على الخلق والاتمام
قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن واتمهن وعلى الحكم والايجاب
لقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي اوجب والزم وعلى الاعلام والاخبار لقوله تعالى و
قضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق لقوله تعالى وقدر فيها اقواتها
والكتابة كقول الشاعر واعلم ان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر والبيان لقوله تعالى
الا امراته قدرناها من الغابرين اي بينا واخبرنا بذلك اذا ظهر هذا فيقول للاشعري ما تعني بقولك
انه تعالى قضى اعمال العباد وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال مستندة الينا
وان عنى به الالزام لم يصح الا في الواجب خاصة وان عنى انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها
فهو صحيح لانه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه للملائكة وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع
على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار
بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب اولا وثانيا فانا
نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم
وان لم يكن بقضائه وقدره بطل استناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر واعلم ان

فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقلت ويحك لعلك ظننت قضاء لازما
وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم
يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا
المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود
الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا
ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى
والحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول
شعر انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا منه احسانا
قال ابو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه
احدها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك
المجبرة وثانيها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرء منه كما خلق ابليس
ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا ان الله تعالى يفعل القبيح ثم يتبرا منه وثالثها ان
المجوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته
ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله
وقدره وارادته ورابعها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على
الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه

کر بزان ... هر سو ... کفرش نقطه ... ذلف ...
... کافر ... طوف ...
زند ... ساقی ...
... بیچیم
... بیچیم

٣١٢

[illegible] ۱۲[illegible] [illegible]

آيات الاحكام جلدی | قواعد شهيد [illegible] جلدی | تمهيد القواعد [illegible] جلدی | خصال ابن بابويه جلدی | نهاية شيخ طوسی (ره) جلدی

شرح زيج [illegible] الغ بيگ گوركانی فارسی جلدی | شرح اشارات خواجه نصير عليه الرحمه جلدی | شرح تجريد [illegible] جلدی | حاشيه [illegible] بر تفسير بيضاوی جلدی

حاشيه بر تفسير [illegible] جلدی | كتب الغيبة [illegible] جلدی | مكاتبات [illegible] جلدی

[illegible] جلد